

”Ikke mer hellig enn min egen stue”

*En empirisk undersøkelse av  
hverdagsreligiøsitet blant norskiranere i Oslo*

Nina Marie Aarmo Bahl



Masteroppgave i religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

15.desember 2011







© Nina Marie Aarmo Bahl

2011

”Ikke mer hellig enn min egen stue”. En empirisk undersøkelse av hverdagsreligiøsitet blant  
norskiranere i Oslo

Nina Bahl

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Grafisk senter as

# Sammendrag

Når islam og muslimer diskuteres i det offentlige rom i dag er det et fåtall stemmer som høres. Utover representanter fra det offentlige Norge er det ofte religiøse eksperter eller dypt troende individer som uttaler seg på vegne av islam. Og det finnes få empiriske undersøkelser som tar for seg hvordan muslimer som ikke tilhører et bestemt trossamfunn forholder seg til religion generelt, og islam og islamsk praksis spesielt. Undersøkelser som kanskje vil kunne bidra til å skape en mer balansert og nyansert diskusjon.

Denne oppgaven er i så måte et forsøk på å bidra til en slik balanse. Oppgavens hovedmål har vært å undersøke hvilket forhold et utvalg norskiranere, som ikke tilhører noe trossamfunn, har til forskjellige områder av islamsk praksis, til etiske prinsipper, til iranske tradisjoner og til hverandre. Flere av funnene kan sies å nyansere noen generelle forestillinger om muslimer, slik som at alle muslimer ber i moskeen og at ingen muslimer spiser svinekjøtt. Jeg har i tillegg forsøkt å si noe om hvordan informantene opplever å være norske, iranske og sjiamuslimske i Norge i dag. Og jeg har villet vise at oppgavens norskiranske sjiamuslimer på visse områder er påvirket av den protestantisk kristne og humanistiske tradisjon de har vokst opp i.



# Forord

Først og fremst en enormt stor takk til alle informantene som raust har delt av sin tid og sine historier. "Ingen informanter, ingen oppgave".

En like stor takk til min fantastiske veileder, Nora Stene. For uvurderlig støtte, konstruktiv kritikk og for at døren din alltid har stått åpen.

Takk til Sharam Alghasi for en nyttig samtale tidlig i oppgavefasen.

Takk til lesesalsgjengen for gode samtaler og godt samvær.

Takk til Tony, Hans Olav og Michael for nyttige innspill.

Kjempestor takk til Ingrid for flere ting enn jeg kan klare å ramse opp.

Sist, men ikke minst, takk til Stefan for all hjelp og tålmodighet, og til Julian for å ha holdt ut med meg i denne prosessen.





# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning.....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Tema og problemstilling .....</b>	<b>2</b>
2.1	Begrepsavklaring .....	3
<b>3</b>	<b>Bakgrunnsinformasjon og tallmateriale .....</b>	<b>5</b>
<b>4</b>	<b>Metode .....</b>	<b>8</b>
4.1	Valg av metode – hvorfor det kvalitative, semistrukturerte intervju? .....	8
4.2	Begrensninger ved det kvalitative intervju som metode .....	10
4.3	Noen ord om transkripsjon av intervjuene .....	12
4.4	Bruk av sitater.....	12
<b>5</b>	<b>Informantene i utvalget.....</b>	<b>14</b>
5.1	Utvalgets identitet. Å være norsk, iransk og sjiamuslim .....	15
<b>6</b>	<b>Videreføring av praksis.....</b>	<b>24</b>
6.1	Forholdet til moskeen.....	25
6.1.1	“Moskeen er et godt tilbud” .....	29
6.2	Bønnens funksjoner .....	34
6.2.1	Takknemlighetsbønnen .....	35
6.2.2	Bønn som siste utvei .....	38
6.3	Svinekjøtt.....	41
6.4	Rituell omskjæring av guttebarn .....	49
<b>7</b>	<b>Typisk iransk?: fellesskapet, språket og nyttårsfeiringen .....</b>	<b>56</b>
7.1	Å omgå andre norskiranere .....	56
7.2	Betydningen av farsi .....	63
7.3	Novruz – en feiring av ”det iranske”?.....	68
<b>8</b>	<b>Mellom himmel og jord – tanker om det etiske og det guddommelige .....</b>	<b>74</b>
8.1	En etisk identitet.....	74
8.1.1	Gjensidighetsprinsippet .....	76
8.1.2	“Kardemommeloven er best”! .....	80
8.2	Forestillinger om det guddommelige – om å tro på Gud.....	83
<b>9</b>	<b>Avslutning.....</b>	<b>89</b>
<b>Register .....</b>	<b>Feil! Bokmerke er ikke definert.</b>	

Litteraturliste.....	94
----------------------	----



# 1 Innledning

I boken *'Utilslørt. Muslimske RÅtekster'* tar 19 muslimske kvinner i alle aldre, og med ulik muslimsk bakgrunn, til ordet for å vise noe av mangfoldet som finnes blant dem her i Norge. De forsøker å utfordre noen av stereotypene de møter i sin hverdag i Norge.

Blant bidragsyterne finnes en artikkel av norskiranske Mehda Ghalegolabi Zulfaqari, *'Iran Air, tur/retur'*. Her skriver hun:

*"Jeg kommer fra en av de få iranske familiene i Norge som er praktiserende muslimer, og blir ofte møtt med skepsis hos andre norskiranere. De fleste iranere som er bosatt i Skandinavia, er sekulære, og gjerne negativt innstilt til islam. Mange er politiske flyktninger. De har rømt fra det iranske presteregimet og dets religiøse tvang, og nyter friheten og den ikke-religiøse livsstilen i Norge [...]. Da jeg begynte å studere persisk var jeg overbevist om at nesten alle iranere i Norge for lengst hadde lagt sin iranske og muslimske identitet bak seg og fullstendig tilegnet seg den norske kulturen. Men da jeg ble kjent med mine norskiranske medstudenter, fant jeg ut at identiteten deres var minst like komplisert som min".<sup>1</sup>*

Det er disse kompliserte medstudentene denne oppgaven skal handle om. For hva ligger i Zulfaqaris påstand om at iranere i Skandinavia, i dette tilfellet Norge, er sekulære og ikke-religiøse? Og hva ligger i utsagnet om at de fleste er negativt innstilt til islam? Betyr denne negative holdningen til islam at de tar aktiv avstand til alt av praksis og trosforestillinger som de forbinder med sjiaislam? Og hva mener Zulfaqari med "komplisert identitet"? I forhold til hvilke faktorer oppleves deres identitet som komplisert? Dette er spørsmål som vil bli forsøkt belyst i denne oppgaven.

---

<sup>1</sup> Mehda Ghalegolabi Zulfaqari, *"Iran Air, tur/retur"*, i *Utilslørt. Muslimske RÅtekster*, redigert av Nazneen Khan-Østrem og Mahmona Khan, Oslo: Aschehoug, 2011, 199-200

## 2 Tema og problemstilling

Jonas Otterbeck, førsteamanuensis i islamologi ved Lund universitet, skriver i sin bok *'Samtidisislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn'*: "De fleste undersøkingar som har gjorts om unga vuxna muslimer i Sverige eller Danmark är intervjuundersøkingar, men når religion diskuteras är informanterna oftast djupt troende".<sup>2</sup> Det Otterbeck forsøker å fremheve er at undersøkelser som omhandler religion i Skandinavia ofte er preget av at informantene er sterkt troende, og bidrar til "endimensjonelle islamistiske representasjoner".<sup>3</sup> Han skriver videre: "Det er de djupt engagerade som talar för islam [...]".<sup>4</sup> Otterbeck etterlyser studier av andre grupper muslimer som kan bidra til å modifisere de noe endimensjonale representasjonene.

Informantene i denne oppgaven tilhører ikke en gruppe dypt troende. De som har en uttalt tro er heller ikke dypt troende i tradisjonell forstand, fordi de ikke kan ikke sies å praktisere islam på tradisjonelt vis. Jeg tar heller for meg, slik Otterbeck gjør, de som ikke tilhører et bestemt trossamfunn, og jeg vil fokusere på hverdagsreligiøsitet.

Hovedproblemstillingen i denne oppgaven er:

- 1) Hvordan opprettholdes og videreføres visse forestillinger, som på ulike måter grenser opp mot det religiøse, hos et utvalg norske iranere i Oslo?

Utvalget i denne oppgaven tilhører en ny generasjon iranere i Norge. De er enten født her eller har tilbrakt det meste av sitt liv her, og felles for dem alle er at de har foreldre med røtter fra det sjiamuslimske Iran. De er altså en del av en generasjon norske iranere med sjiamuslimsk bakgrunn.

Jeg innleder med et kapittel som omhandler informantenes identitet i forhold til det å være norsk, iransk og sjiamuslim. Fordi, som John Edwards hevder: "Identity at one level or another is central to all the "human" or "social" sciences, as it also is in philosophical and religious studies, for all these areas of investigation are primarily concerned with the ways in

---

<sup>2</sup> Jonas Otterbeck, *Samtidisislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlssons förlag, 2010, 42

<sup>3</sup> Otterbeck, 2010, 11

<sup>4</sup> Otterbeck, 2010, 11

which human beings understand themselves and others”.<sup>5</sup> I tillegg kaster dette kapitlet lys over mye av det øvrige materiale i oppgaven.

Interessen bak oppgaven var å finne ut av hvilket forhold et utvalg norskiranere har til religiøse muslimske institusjoner og til noen utvalgte områder av rituell muslimsk praksis.

På bakgrunn av kapitlet som omhandler rituell praksis vil jeg ta for meg hvordan informantene forholder seg sosialt til andre iranere i Norge, og hvorfor språket farsi ,samt feiringen av iransk nyttår, er viktig for dem.

Til sist vil jeg undersøke hvilke etiske prinsipper informantene selv mener de lever etter og generelle forestillinger om det guddommelige.

Jeg vil gjerne presisere at dette ikke er en oppgave *om* sjiaislam. Den handler om ovennevnte temaer, der flere av dem kan knyttes til sjiaislamsk praksis, og hva disse betyr for informantene.

Problemstillingen vil bli forsøkt belyst ved hjelp av sitater fra informantene, men ikke i lys av én bestemt teori. Teori brukes heller som verktøy underveis for å belyse forskjellige sider av problematikken.

## 2.1 Begrepsavklaring

I det følgende vil jeg avklare hva som menes med, eller ligger i, en del begreper som vil bli brukt i oppgaven.

En utfordring med begrepet informant er konnotasjonene det kan gi til angiveri, og flere av menneskene denne oppgaven handler om har førstehåndserfaring med agenter fra det iranske sikkerhetspoliti – eller informanter. Jeg vil allikevel anvende begrepet om intervjusubjektene i oppgaven, men da kun i betydningen av en person som har bidratt med informasjon til oppgavens temaområder.

Av statistisk sentralbyrå er nesten alle informantene definert som innvandrere. Her heter det at ”innvandrere er personer som er født i utlandet av to utenlandsfødte foreldre

---

<sup>5</sup> John Edwards, *Language and identity. An introduction*, Cambridge, New York: Cambridge university press, 2009, 20

og som på et tidspunkt har innvandret til Norge”.<sup>6</sup> Det finnes også et par informanter som går under ”norskfødt med innvandrerforeldre”.<sup>7</sup> Jeg vil ikke bruke noen av disse begrepene om informantene, men velger heller å kalle dem norskiranere, gjerne omtalt som bindestreksidentitet. Blant annet fordi, som Gillroy og Ballard sier: “[...] it is now common to speak of ‘hyphenated’ [...] identities. Rather than the youth of diasporic communities being ‘caught between two cultures’, this suggests the emergence of a generation of ‘skilled multi-cultural navigators’ whose practises cannot be contained by assumptions about their ‘roots’ as they improvise ‘routes’ in new directions”.<sup>8</sup>

Norsk og nordmann anvendes om mennesker som tilhører majoritetsbefolkningen i Norge.

---

<sup>6</sup> Statistisk sentralbyrå, Nasjonale oversikter: innvandring og innvandrere, temaansvarlig Anette Walstad Enes, 2011. URL: <http://www.ssb.no/innvandring/>, lest 18.11.2011

<sup>7</sup> SSB, 2011

<sup>8</sup> Sitert i Seán McLoughlin, Migration, diaspora and transnationalism. Transformations of religion and culture in a globalising age, I The routledge companion to the study of religion, redigert av John. R. Hinnells, 2008, 534



### 3 Bakgrunnsinformasjon og tallmateriale

Iranere utgjorde den tiende største innvandregruppen i Norge ved inngangen til 2009.<sup>9</sup> Tall fra statistisk sentralbyrå viser til at det på dette tidspunkt bodde 15700 mennesker med bakgrunn fra Iran her og av disse regnes 13000 som innvandrere fordi de er født i Iran, mens 2700 betegnes som norskfødte med innvandrerforeldre.<sup>10</sup> Mange av iranerne som går under betegnelsen innvandrere var imidlertid småbarn eller spedbarn da de kom til Norge med sine foreldre, hvilket vil si at mange har tilbrakt så å si hele livet sitt her. Dette er tilfelle for utvalget i denne oppgaven.

I årene 1987 og 1988 var flyktningstrømmen fra Iran til Norge på topp og det kom til sammen noe i underkant av 4000 iranere i denne perioden.<sup>11</sup> Det iranske regimet slo på denne tiden hardt ned på opposisjonsvirksomhet og politisk aktivisme som ble oppfattet som en trussel. Ni av ti iranske innvandrere har bakgrunn som flyktninger og har fått opphold på humanitært grunnlag, som politisk asylsøkere eller på familiegjenforeningsgrunnlag. I følge den samme rapporten tilhører en stor andel av iranere i Norge et befolkningssjikt med høy utdanning, og mange har tilhørt intellektuelle eliter i Iran. Nesten alle informantene i utvalget kommer fra høyt utdannede familier, og noen av familiene har hatt tilknytning i en eller annen form til sjahen. Samtlige forteller historier om fengsling, overvåking og noen om drap av familiemedlemmer etter revolusjonen, med påfølgende flukt fra Iran. Alle foreldrene til informantene i utvalget har fått opphold i Norge som flyktninger.

Statistisk sentralbyrå skiller ikke mellom iranere med forskjellig trostilknytning, dermed inkluderer innvandrertallet fra Iran blant annet iranere med kristen bakgrunn, kurdere samt noen med tilhørighet til baha'i. I tillegg finnes det et lite antall som har konvertert til

---

<sup>9</sup> Statistisk sentralbyrå, *Levekår og kjønnsforskjeller blant innvandrere fra ti land*, rapport ved Kristin Henriksen, Oslo, Kongsvinger, februar 2010, 47, URL: [http://www.ssb.no/00/02/rapp\\_201006/rapp\\_201006.pdf](http://www.ssb.no/00/02/rapp_201006/rapp_201006.pdf), lest 05.08.2011

<sup>10</sup> SSB, 2010, 49

<sup>11</sup> Statistisk sentralbyrå, *Fakta om 18 innvandregrupper i Norge*, rapport ved Kristin Henriksen, Oslo, Kongsvinger, august 2007, 96, URL: [http://www.ssb.no/emner/02/rapp\\_200729/rapp\\_200729.pdf](http://www.ssb.no/emner/02/rapp_200729/rapp_200729.pdf), lest 15.04.2010

kristendommen etter å ha bosatt seg i Norge. Men alle informantene i denne oppgavens utvalg har sjiamuslimsk bakgrunn.

I tillegg til iranere dro større sjiagrupper fra Irak og Sør-Libanon også til Europa i løpet av 1980-årene. Men mens disse viser seg å være svært aktive religiøse deltakere tilknyttet den sjiamuslimske moskéen, engasjerer iranske sjiamuslimer seg i mye mindre grad på denne arenaen.<sup>12</sup> En av årsakene til at iranere i Norge er mindre aktive kan være at Iran over en lengre periode var underlagt Pahlavi-dynastiet, der de to siste sjahene satte seg fore å skulle modernisere Iran, ofte på bekostning av religionen. Mange av de som dro fra Iran i tiden rundt den iranske revolusjon kan ha vært tilknyttet sjahens styre eller vært sympatisører.

Det største sjiamuslimske trossamfunnet i Norge, Tauheed Islamic Centre, hadde 601 medlemmer per 2008.<sup>13</sup> Noen av disse medlemmene er iranere, men menigheten består også av pakistanere, libanesere og irakere. Hvilket kan tyde på at oppslutningen om organiserte sjiamuslimske trossamfunn blant norske iranere er relativt lav. Statistisk sentralbyrå kan sies å bekrefte denne tendensen der de skriver at det er veldig få iranske kvinner og menn som er medlemmer av religiøse organisasjoner.<sup>14</sup>

En annen undersøkelse utført av statistisk sentralbyrå mellom 2005 og 2006 viser da også til at 40 prosent av de spurte iranerne melder at religion ikke er av betydning for dem.<sup>15</sup> Dette tallet er det høyeste for alle de 10 undersøkte innvandrergруппene. Snus derimot tallmaterialet på hodet er det fortsatt 60 prosent som svarer at religion er av betydning for dem. Uten at dette kaster noe videre lys over hva dette betyr. At religion er av betydning sier ingenting om grad av betydning. Heller ikke noe om hva slags religion det er snakk om. Eller om det innebærer noen form for aktiv religionsutøvelse. Dette er noe jeg vil se nærmere på i oppgaven.

---

<sup>12</sup> Kari Vogt, *Kommet for å bli*, Oslo: J. W. Cappelens forlag as, 1995, 78

<sup>13</sup> Mette Ramstad, *"Islam i Norge med internasjonale kontakter"*, Høyskolen i Østfold, oppdatert 20.10.2010, URL: [http://www.fag.hiof.no/~mr/IslamiNorgeVogtNett.htm#Norge:islamske\\_organisasjoner\\_shia](http://www.fag.hiof.no/~mr/IslamiNorgeVogtNett.htm#Norge:islamske_organisasjoner_shia), lest 10.05.2010, 16.11.2011

<sup>14</sup> Statistisk sentralbyrå, 2010, 47

<sup>15</sup> Statistisk sentralbyrå, Religion, av Kristian Rose Tronstad, side 65-70, i *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*, redigert av Svein Blom og Kristin Henriksen, Oslo, Kongsvinger, februar 2008, 67, URL: [http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp\\_200805/rapp\\_200805.pdf](http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp_200805/rapp_200805.pdf), lest 07.05.2010

Først følger et kapittel som omtaler metoden som har blitt brukt for å samle inn materiale, samt noen begrensninger ved denne metoden.

## 4 Metode

### 4.1 Valg av metode – hvorfor det kvalitative, semistrukturerte intervju?

Informasjonen jeg var ute etter er av en veldig personlig art og det ble derfor klart ganske tidlig i prosessen at det kvalitative intervju ville være den mest egnede metoden for å innhente materiale til denne oppgaven. Som Jody Miller og Barry Glassner skriver: "Those of us who aim to understand and document others' understandings choose qualitative interviewing because it provides us with a means for exploring the points of view of our research subjects, while granting these points of view the culturally honored status of reality".<sup>16</sup> Resultatet ble intervjuer med ni informanter hvorav fem er kvinner og fire er menn. For å skape ytterligere dybde i materialet har jeg intervjuet flere av informantene mer enn én gang. Med unntak av én har alle fått oppfølgingsspørsmål på e-post i etterkant der jeg ville ha mer utfyllende svar på et spørsmål, eller en oppklaring dersom noe var uklart. Beklageligvis fikk jeg tekniske problemer med båndopptakeren under ett av intervjuene og dette er årsaken til at denne informanten har fått litt mindre plass enn de andre i oppgaven.

Dette er altså en kvalitativ undersøkelse der informantenes stemmer står i fokus. Det er deres tanker og ideer rundt sitt eget forhold til oppgavens temaer jeg ville undersøke. Torill Moen siterer Erickson og Guðmundsdóttir for å si noe om hva som kjennetegner denne typen forskning: "I kvalitativ forskning bestreber man seg på å synliggjøre og løfte frem informantenes perspektiv og forestillinger. Det er deres stemmer som skal frem i slike studier[...]"<sup>17</sup>

For å kunne "løfte frem informantenes perspektiv" er temaområdene i denne oppgaven selektert på bakgrunn av et omfattende prøveintervju jeg utførte med en norskiraner i forbindelse med et feltarbeidskurs våren 2010. Jeg transkriberte intervjuet og forsøkte slik å danne meg et bilde av hvilke temaer som fremsto som spesielt viktige for

---

<sup>16</sup> Jody Miller og Barry Glassner, "The "inside" and "outside". Finding realities in interviews", i *Qualitative research. Theory, method and practice*, redigert av David Silverman, Los Angeles, London: Sage, 2004, 127

<sup>17</sup> Torill Moen og Ragnheiður Karlsdóttir, *Sentrale aspekter ved kvalitativ forskning*, Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011, 87

prøveinformanten. Fasten under Ramadan var for eksempel et tema jeg tok opp ved de tre første intervjuene, men som jeg valgte å ikke forfølge fordi dette ikke sto sentralt hos noen av dem.

Alt informantene forteller i intervjusituasjonen er strukturert som historier eller narrativer. Sigrún Guðmundsdóttir hevder: "Vi anvender narrativer hele tiden fordi den sosiale virkelighet i stor utstrekning trer frem for oss som narrativ".<sup>18</sup> Jody Miller og Barry Glassner skriver: "People organize their personal biographies and understand them through the stories they create to explain and justify their life experiences".<sup>19</sup> På denne måten blir narrativer en måte å strukturere og forstå verden på. Guðmundsdóttir siterer Chafe og skriver: "Narrativer skapes av den enkelte samtidig som de utstyres med en rekke kulturbestemte trekk. Religion, ideologi, legender, eventyr, sagn, utdanningssystemer og akademiske disipliner bidrar med ferdige narrative virkelighetsbilder".<sup>20</sup> Det interessante i så henseende er at oppgavens informanter er utstyrt med trekk fra mer enn én kultur. Dette vil kunne bety at informantene er influert av mer enn én kulturs "ferdige narrative virkelighetsbilde". Og dette er en av årsakene til at jeg valgte semistrukturerte intervjuer. Dette er en intervjuform som innebærer at jeg på forhånd har sett meg ut temaer jeg vil dekke med informanten, men ikke i en streng rekkefølge. Jeg forsøkte å ikke styre intervjuene i for stor grad, men lot informantene fortelle relativt fritt. Tanken bak dette var tredelt. For det første ville jeg unngå å gi inntrykk av at informasjonen jeg var ute etter skulle være av en spesifikk art. Jeg ville ikke at de utelukkende skulle spille på "det norske" eller "det iranske", men ville forsøke å danne meg et inntrykk av blandingen mellom de to. Som Ammerman påpeker: "To be feminine does not preclude being also masculine, nor does being "American" preclude being also "Irish" or "Hispanic". What we need is a way to talk about who we are and how we behave without reducing ourselves either to a single determining structural essence or to complete chaotic indeterminacy".<sup>21</sup> Det vil være rimelig å anta at ingen informanter er "bare" iranske eller "bare" norske i en gitt situasjon, men at de trekker veksler på eller kombinerer elementer fra begge.

---

<sup>18</sup> Sigrún Guðmundsdóttir, Narrativ forskning på pedagogisk praksis, i *Sentrale aspekter ved kvalitativ forskning*, redigert av Torill Moen og Ragnheiður Karlsdóttir, 2011, 52

<sup>19</sup> Miller og Glassner, 2004, 130

<sup>20</sup> Guðmundsdóttir, 2011, 74

<sup>21</sup> Nancy T. Ammerman, Religious identities and religious institutions, i *Handbook of the sociology of religion*, redigert av Michele Dillon, Cambridge: Cambridge university press, 2003, 211

For det andre ville jeg forsøke å unngå at intervjukonteksten skulle bli statisk, eller svarene forutsigbare, dersom jeg heller hadde valgt en strukturert intervjuform. Nancy Ammerman hevder at: "Describing religious identities is not a matter of asking a checklist of categorical questions, but a matter of analyzing a dynamic process [... ]".<sup>22</sup> Et kategorisk spørsmål, slik som "Er du religiøs?", ville sannsynligvis ha virket begrensende på tilgangen til en slik dynamisk prosess. I tillegg er det stor forskjell på en common sense forståelse av hva det vil si å være religiøs, og det vi innenfor en fagdisiplin som religionshistorie oppfatter som det samme. For eksempel vil nok mange fotballentusiaster protestere mot en sammenlikning mellom fotball og religion. Imidlertid er det et faktum at en religionshistoriker vil kunne trekke paralleller mellom supporterkultur og flere aspekter ved det religiøse liv, slik for eksempel Robert Eriksen gjorde i sin hovedfagsoppgave fra 2002.<sup>23</sup>

For det tredje ville jeg skape et tillitsforhold mellom oss, ved å la informanten styre intervjuet til en viss grad selv. Tillit er et viktig premiss i en intervjukontekst.<sup>24</sup> Kanskje spesielt viktig fordi intervju spørsmålene har å gjøre med et, for mange, sensitivt område som religion og religiøsitet. I forbindelse med denne etableringen av tillit hevder Jody Miller og Barry Glassner at: "Rapport building is key to this process. Establishing trust and familiarity, showing genuine interest, assuring confidentiality, and not being judgmental are some important elements of building rapport".<sup>25</sup>

## 4.2 Begrensninger ved det kvalitative intervju som metode

Tillit til tross, mange av spørsmålene jeg har stilt informantene handler om tanker og ideer de har om sin egen atferd og egne meninger i forhold til et sammensatt og komplekst område. De fleste av spørsmålene kan ikke besvares med et enkelt ja eller nei svar. Mange av spørsmålene er også av en slik art at svarene består i hva de *tror* de ville gjort, og det er ikke alltid koherens mellom hva man ser for seg at man ville ha gjort i en gitt situasjon og hva man i realiteten hadde vist seg å gjøre. Slik sett kan ikke en oppgave basert på intervjuer

---

<sup>22</sup> Ammerman, 2003, 224

<sup>23</sup> Robert Eriksen, *Da Gud kom på banen. Fotball, religion og identitet*, Universitetet i Oslo: Masteroppgave, 2002

<sup>24</sup> Miller og Glassner, 2004, 133

<sup>25</sup> Miller og Glassner, 2004, 133

leses som et speilbilde av den sosiale realiteten de beskriver. Dette blir ofte trukket frem som en svakhet ved det kvalitative intervju. Jeg vil allikevel hevde at en oppgave basert på intervjuer kan produsere ny og viktig kunnskap. Steinar Kvale mener at kunnskap produseres aktivt i møtet mellom intervjuer og informant, at kunnskap er narrativ og at den er avhengig av kontekst.<sup>26</sup> Han skriver at narrativer er "effektive måter å finne mening i vår sosiale virkelighet og vårt eget liv på", men at man også kan få innsikt i en annens livsverden.<sup>27</sup> Vasenkari hevder at selv om en tekst ikke kan leses som fullstendig representativ for informantens virkelighet kan den allikevel *fortelle* oss noe om denne virkeligheten.<sup>28</sup> Dessuten vil jeg hevde at mange av tankene og ideene informantene har om sin egen atferd og sine egne meninger kan fortelle noe om både deres verdigrunnlag og idealer.

Jeg har forsøkt å være så åpen som mulig med alle informantene, og prøvd å ha klart for meg hvilke forforståelser jeg har hatt i møte med mitt materiale. Men en fullstendig tilsidesetting av min egen forforståelse vil ikke være mulig, da kategorisering og fordommer er en del av den menneskelige natur. En forsker innehar en forforståelse av fenomenet hun eller han skal studere, med det dette innebærer av presupposisjoner, antakelser og forventninger.<sup>29</sup> Dette gjelder også for informantene fikk jeg erfare. Da jeg traff en av informantene, Bijan, for aller første gang var noe av det første han sa til meg at han ble overrasket over hvordan jeg faktisk var. Han forklarte at da han fikk forespørselen om å delta i mastergradsprosjektet til en student fra religionshistorie på Universitetet i Oslo, hadde han sett for seg en bebrillet nerd som egentlig ikke hadde særlig oversikt over hva som skjer i verden. Dette eksempelet demonstrerer nettopp den type kategorisering og fordommer som vi alle bedriver og som er en menneskelig, dagligdags mekanisme.

Det er heller ikke slik at jeg som forsker har mulighet til å benytte meg av alt innsamlet materiale. Dermed velger jeg som forsker ut stykker av et lengre narrativ, slik det fremstilles av informantene under intervjuet, og dette narrative består i seg selv av bruddstykker valgt ut av informanten selv. Det er snakk om fragmenter, som jeg som forsker setter sammen til

---

<sup>26</sup> Steinar Kvale og Svend Brinkmann, Det kvalitative forskningsintervju, Oslo: Gyldendal norsk forlag, 2009, 72-74

<sup>27</sup> Kvale og Brinkmann, 2009, 74

<sup>28</sup> Maria Vasenkari, "A dialogical notion of field research", I Arv. Scandinavian yearbook of folklore 55. Ss.51-72, Almqvist & Wiksell International, 1999, 62

<sup>29</sup> Vasenkari, 1999, 56

et helhetsbilde.<sup>30</sup> At jeg som intervjuer er til stede under hele prosessen, ikke bare fysisk under intervjuet, er heller ikke til å komme utenom. Det er jeg som fortolker materialet og legger det mening. Både fortolkningen og meningen er perspektivistisk. Det vil si at fortolkning og mening verken er forutsetningsløst eller ahistorisk. Min bevissthet kan ikke settes i parentes under forskningsprosessen, og slik setter jeg mitt preg på materialet.<sup>31</sup> Derfor er det viktig å ta høyde for at en annen forsker med nøyaktig det samme materialet som mitt, ville ha skrevet en helt annen oppgave fordi materialet ville blitt tolket fra dennes perspektiv. Det følgende er min tolkning.

### 4.3 Noen ord om transkripsjon av intervjuene

Jeg valgte å transkribere alle intervjuene jeg utførte på grunn av intervjuformen jeg endte opp med. Når jeg først hadde bestemt meg for at informantene skulle få snakke relativt fritt ble det en del hopp i tema slik at noen områder ble dekket flere steder under intervjuet. Ved å transkribere alt kunne jeg samle alt materiale etter tema, i tillegg til at flere ting som ikke utmerket seg som relevant under selve intervjusituasjonen gjorde det ved senere gjennomlesning.

### 4.4 Bruk av sitater

Bruken av til dels lange sitater i oppgaven er intensjonell. Oppgavens temaer er ikke eksklusive, i den forstand at det ikke alltid finnes et klart skille mellom dem. Mye informasjon flyter inn i hverandre fordi jeg valgte å benytte meg av semistrukturerte intervjuer. Dermed kom det frem mye informasjon, både i forbindelse med spørsmålene som ble stilt, men mye ble også fortalt uten oppfordring. Jeg vil hevde det er viktig å vise ikke bare *hva* informantene tenker om et tema, men også *hvorfor* de mener det de mener, og kanskje også *hvordan* de har kommet frem til dette. Dette er ikke en kartleggingsoppgave der hensikten kun er å finne ut av *om* en informant svarer ja eller nei på et spørsmål. Et eksempel er når en informant får spørsmål om han eller hun spiser svinekjøtt. Kanskje viktigere er det å finne ut av *hvorfor* vedkommende spiser svinekjøtt eller ikke. For å få

---

<sup>30</sup> Miller og Glassner, 2004, 127

<sup>31</sup> Kirsten Hastrup, Writing ethnography: state of the art, I Anthropology & autobiography, redigert av Judith Okely og Helen Callaway, London, New York: Routledge, 1992, 118.



innblikk i hvilke forklaringer de selv gir er det hensiktsmessig å bruke deres egne ord. Som David Silverman påpeker: "[...] for interviewers in the interactionist tradition, interview subjects construct not just narratives, but social worlds. For researchers in this tradition, the primary issue is to generate data which give an authentic insight into people's experiences".<sup>32</sup>

Sitatene belyser altså ofte flere av temaene på en gang. For å illustrere nærmere kan jeg vise til spørsmålet om hva informantene tenkte om det å inngå i et iransknorsk fellesskap. Et viktig aspekt for informantene i denne sammenheng viste seg å være det persiske språket, og som vi skal se senere i oppgaven skaper dette en utfordring når jeg skal forsøke å si noe om disse temaene hver for seg.

En siste årsak til at jeg har valgt å bruke til dels lange sitater er for å forsøke å belyse deler av den dynamiske prosessen Ammerman<sup>33</sup> omtaler ovenfor, hos informantene.

Boken *'Eksil og livsløp'* av Berg og Lauritsen benytter seg av nettopp en slik metode. De bruker også til dels lange sitater, for bedre å kunne belyse og illustrere hvordan mennesker fra Chile, Vietnam, Somalia og Iran håndterer forskjellige aspekter ved eksiltilværelsen sin i Norge.<sup>34</sup>

Jonas Otterbeck anvender også flere lange sitater i sin bok, *'Samtidsislam. Unga vuxna muslimer i Malmö och Köpenhamn'*. Men materialet hans har en original vri. Deler av samtalene mellom Otterbeck og informantene er illustrert som tegneserie, for på denne måten å gjøre boken mer tilgjengelig for et bredere publikum. Jeg vil henvise til Otterbecks studie flere steder i oppgaven.

Der jeg bruker sitater har jeg bevisst utelatt pauselyder og tenkelyder for å få en bedre flyt i setningene.

---

<sup>32</sup> David Silverman, *Interpreting qualitative data. Methods for analysing talk, text and interaction*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications, 2001, 87

<sup>33</sup> Ammerman, 2003, 224

<sup>34</sup> Berit Berg og Kirsten Lauritsen, *Eksil og livsløp*, Oslo: Universitetsforlaget, 2009

## 5 Informantene i utvalget

Da jeg skulle i gang med å finne informanter til denne oppgaven fikk jeg et tips fra en bekjent som jeg bestemte meg for å følge opp. Hun anbefalte å fortelle flest mulig venner og bekjente om oppgaven, og hva slags informanter jeg hadde behov for. Hun hevdet nemlig at "alle kjenner en iraner". Dette viste seg å stemme godt, og da jeg har et kontaktnett innenfor flere forskjellige miljøer, knyttet både til arbeidslivet og studentlivet, gikk rekrutteringen raskt. Rekrutteringsmetoden har dermed også resultert i et utvalg med bakgrunn fra veldig forskjellige miljøer, men ingen er rekruttert fra organiserte trossamfunn.

Informantene er anonymisert ved hjelp av pseudonymer. Alder er endret på noen informanter der det ikke spiller inn i oppgavens argumentasjon for øvrig, og resten har fått omtrentlige aldre. Jeg har bevisst valgt å forsøke å anonymisere informantene så langt det lar seg gjøre for å sikre at informasjon fra oppgaven ikke kan misbrukes. Beklageligvis fører dette til at en del bakgrunnsinformasjon, som kunne ha vært med på å belyse noen deler av oppgaven, utelukkes. Informant nummer 9 spurte før det første intervjuet om jeg ville gjøre bruk av pseudonymer, og da jeg svarte ja, ba han meg innstendig om å slippe et muslimskklingene navn. Han fikk dermed velge selv. Her følger en kort presentasjon av informantene.

- 1) Lily, 32 år.
- 2) Aryan, 31 år.
- 3) Laleh, 22 år.
- 4) Javad, 28 år.
- 5) Bijan, 27 år.
- 6) Leila, 21 år.
- 7) Rudi, 29 år.
- 8) Mehda, 34 år.
- 9) Omid, 25 år.

Med unntak av én mannlig informant har alle gått i barnehage her i Norge, og alle har vært gjennom det norske skolesystemet.

## 5.1 Utvalgets identitet. Å være norsk, iransk og sjiamuslim

Alle informantene i utvalget forteller at de har blitt kritisert av andre muslimer de kjenner for å ha mistet, eller bevisst valgt bort, sitt språk, sin religion og sin iranske kultur i møte med det norske majoritetssamfunn. I sitt doktorgradsprosjekt, 'Iranians in Norway – media consumption and identity making', hevder Sharam Alghasi, som er iraner selv, at han blant sine informanter fant klare antiislamske og antireligiøse holdninger, samt en tendens til å forsøke å leve opp til en forestilt norsk identitet der sjiaislam passet dårlig inn.<sup>35</sup> I et intervju forteller han også at noen iranere forkaster sin iranskhet, samtidig som de inntar en kritisk holdning til det de anser som den norske væremåten.<sup>36</sup> Som vi så innledningsvis, hadde Zulfaqari også en forestilling om at hennes iranske medstudenter tok avstand til alt iransk og sjiamuslimsk, og heller forsøkte å passe inn i "den norske væremåten".<sup>37</sup> Men hva er iranskhet? Og hva er norskhet? Og hvordan stiller informantene seg i forhold til det å være iransk og det å være norsk, i tillegg til det å være definert som sjiamuslimer?

Zygmunt Bauman skriver: "One thinks of identity whenever one is not sure of where one belongs; that is, one is not sure how to place oneself among the evident variety of behavioral styles and patterns, and how to make sure that people around would accept this placement as right and proper [...]".<sup>38</sup>

Det ligger utenfor denne oppgavens rammer å gå inn i diskusjonen rundt begrepet identitet. For mitt formål er det mer hensiktsmessig å bruke en arbeidsdefinisjon som kan kaste lys over informantenes uttalelser om selvopplevd identitet. Her følger allikevel en kort utredning for å klargjøre hva som menes med identitet i denne oppgaven.

Stuart Hall hevder at det ikke bare er opp til enkeltindividet å velge og vrake blant forskjellige identiteter, men at identitet blir til i dialogen mellom individet og kulturen.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Sharam Alghasi, *Iranians in Norway: media consumption and identity making*, Universitetet i Oslo: ph.d avhandling, 2009, 38

<sup>36</sup> Lorenz Khazaleh, *Norsk-iranernes avslørende medievaner*, publisert 18.08.2006. URL: <http://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/nyheter/2006/algashi.html>, lest 25.05.11

<sup>37</sup> Zulfaqari, 2011, 199

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *From pilgrim to tourist – or a short history of identity*, (1996), i *Questions of cultural identity*, redigert av Stuart Hall og Paul Du Gay, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2003, 19

<sup>39</sup> Helen Davis, *Understanding Stuart Hall*, London: Sage, 2004, 180

Kulturen i dette tilfellet er det norske majoritetssamfunnet. Men denne dialogen og dette samspillet er ikke likevektig, fordi det som regel er kulturen som setter premissene for hva som er akseptabel atferd og holdning. Disse premissene er i stadig endring, og individet konstruerer ofte selv sine egne forestillinger om hva disse premissene består i. Det er heller ikke slik at identitet er en slags kjerne ved selvet som er uforanderlig og upåvirkelig. Hall skriver: "If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or 'narrative of the self' about ourselves".<sup>40</sup> Ens opplevde selv er altså i en konstant tilstand av endring fordi det foregår en stadig dialog mellom en selv og andre samfunnsaktører og samfunnsinstitusjoner.<sup>41</sup> En slik definisjon er imidlertid ikke eksklusiv, i den forstand at den bare angår og kan brukes på samfunnsminoriteter, den kan like gjerne anvendes for majoritetsbefolkningen. Men informantene i denne oppgaven, som en minoritet i Norge, vil allikevel gå inn i og forhandle i denne dialogen med et helt annet utgangspunkt, enn nordmenn. Premissene vil også oppleves som helt andre.

Mange av informantene opplever at det er majoritetsbefolkningen som i stor grad setter premissene for muligheten til å definere seg selv. For å illustrere med et eksempel følger et utsagn fra Rudi:

*"Jeg har alltid følt at jeg er veldig norsk, men at jeg bare ser litt annerledes ut. Men en som sitter ovenfor meg på t-banen vil alltid beskrive meg som den utenlandske jenta på t-banen".*

Denne uttalelsen eksemplifiserer hva flere av de andre informantene uttrykker om sin identitet. De ser, i følge seg selv, annerledes ut enn majoriteten men identifiserer seg samtidig med dem på mange områder. Den "andre", altså majoritetssamfunnet, definerer Rudis "selv" som "jenta med det utenlandske utseendet", uansett hvor norsk hun enn måtte føle seg eller hvor godt norsk hun snakker. Et annet eksempel på opplevelsen av

---

<sup>40</sup> Stuart Hall, The question of cultural identity, i Modernity and its futures, redigert av Stuart Hall, David Held og Tony McGrew, Cambridge: Polity press in association with the open university, 1992, 277

<sup>41</sup> Davis, 2004, 162

majoritetssamfunnets forhandlingsmakt i forhold til individets identitet kommer fra Bijan som sier:

*"Det er litt spesielt å være iransk i Norge, spesielt etter 22.juli. Nå er "alle" norske og "alle" er en del av et stort mangfold. Det er jo ikke mange måneder siden det ikke var sånn. Så vi får se hvor lenge det varer. La oss si at jeg gjør noe bra, da står det norskiraneren om meg i avisa, mens hvis jeg hadde banket opp noen eller voldtatt en dame, da er jeg bare iransk. Det vil nok alltid være opprinnelsen som er i fokus [...]"*

Bijan påpeker altså at "norskheten" ved ham trekkes frem dersom han av majoritetssamfunnet anses for å ha handlet på en måte som verdiger ham den benevnelsen. Så lenge handlingen tillegges positive egenskaper er det på et vis "norskheten" ved ham som har ført til noe positivt. Skulle han derimot handle på en slik måte som av majoritetssamfunnet oppleves som negativt, markeres det en distanse til ham ved å fokusere på opprinnelsen hans og frata ham denne "norskheten". Selv om Bijan kanskje føler seg norsk, vil han i dialogen mellom majoritetssamfunnet og det han opplever som sin egen identitet, ikke nødvendigvis få mulighet til dette. Han blir fratatt muligheten til å definere deler av sin egen identitet på grunn av sitt utseende, og sin bakgrunn. Og denne oppfatningen av å ikke ha frie tøyler til å definere sin egen identitet preger Bijans dialog med majoritetssamfunnet, og dermed hvordan han konstruerer sin identitet. Bijan fortsetter:

*"På internett og i avisen diskuteres det året rundt. Og alt dreier seg om "oss" og "dem". "Vi nordmenn", står det. Men hvem er nordmenn? Det er det som er definisjonsspørsmålet. Og så er det "de andre". Men hvem er "de"? Jo, det er alle disse shariagærningene som skal tvinge oss andre til å gjøre sånn eller sånn. Og så er det alle oss i mellom da, som har utseendet til "dem", men som mener det "vi" mener. De havner jo midt i mellom denne konflikten og det skaper jo identitetsspørsmål. Noen ganger tenker jeg at jeg hadde gjort det mye enklere for meg selv om jeg bare hadde sluttet å drikke alkohol, for eksempel. Sluttet å røyke og bare blitt muslim. Da ville jeg plutselig hatt 200 kompiser å*

*identifisere meg med, og ingen ville dømt meg for noe som helst. Men det er jo ikke meg, så hvorfor skal jeg gi opp? Jeg har jo mange norske og utenlandske venner som ikke er kristne eller muslimer, og som lever helt vanlige liv. Men de aller fleste har jo ikke den samme utfordringen med farge og arv som jeg har. Den genetiske ballasten”.*

Det er altså majoritetssamfunnet som viser seg å utøve mest makt over Bijan, til tross for at det også er det samme majoritetssamfunnet som setter begrensninger for hans egen mulighet til å definere sitt selv. I likhet med Rudi, trekker han frem utseendet som en hindring til en åpen dialog. Men han påpeker at det finnes en utvei som hadde forenklet livet hans betraktelig i forhold til dette. Bijan forteller da også om en periode i livet da presset fra muslimer i hans omgangskrets ble for stort, og han gikk inn i en periode som ”gangster”.<sup>42</sup> Hall skriver: ”Within us are contradictory identities pulling in different directions, so that our identifications are continuously being shifted about”.<sup>43</sup> Bijans periode som ”gangster” ble kortvarig fordi familien sendte ham til en onkel et sted i Europa for ”å komme på rett kjøp igjen”. Bijan gir uttrykk for at han tar avstand til en muslimsk identitet ved å påpeke: ”Men det er jo ikke meg”. Han sier seg dermed villig til å fortsette dialogføringen med majoritetssamfunnet, selv om han opplever at den største makten ligger der.

Javad legger også vekt på at utseendet hans til tider jobber mot ham. Han forteller:

*”Jeg er egentlig veldig norsk, og de som kjenner meg har ikke noe problem med å akseptere det. Å være norsk innebærer frihet til å være den man vil være. Kle meg slik jeg vil, gå dit jeg vil, på den skolen jeg vil, og være sammen med de jeg vil. Uten at noen legger seg opp i det og vil forsøke å forandre meg. Men jeg har lagt merke til en ting, og det er at når jeg er ute på byen med de norske vennene mine har folk stort sett ikke noe problem med meg, fordi de jeg er sammen med allerede ”har gått god for meg”. Jeg er ikke farlig utlending lenger. Det er ikke det samme når jeg ute med andre venner som ser mer ut som meg. Folk holder seg litt på avstand og er litt skeptiske, de tror sikkert vi er ute etter bråk og det er litt*

---

<sup>42</sup> Bijans begrep og gåsetegn

<sup>43</sup> Hall, 1992, 277

*kjipt. Man får ikke helt innpass selv om man vil. Og hvis jeg i tillegg forteller at jeg er fra Iran er det på en måte spikeren i kista. Men det er jo ikke akkurat som om det hadde vært bedre om jeg bodde i Iran. Der ville jeg vært for norsk, tror jeg. Altfor frisindig og åpen, så der ville jeg aldri kunne sagt hva jeg mente om noe [...]”.*

Javads forestilling om hva som er ”typisk norsk” består altså blant annet i friheten til å kunne velge klær og stil, venner og utdanningsvei. Han gir inntrykk av at denne typen frihet innfris i hverdagen. Men i kontekster der han omgås andre som også har mørkt utseende føler han at majoritetssamfunnet ikke gir ham full aksept lenger. I disse settingene har han ikke inngangsbilletten han trenger for å få denne aksepten, altså sine etnisk norske venner. Det er også tydelig at dette er et sårt punkt for ham, fordi han har reflektert rundt forskjellene i hvordan nordmenn responderer når han bare er med andre etniske nordmenn, og når han er med andre som ligner ham selv mer i det ytre. For majoritetssamfunnet fungerer altså hans etnisk norske venner som en legitimering av hans person, mens når han tilbringer tid med andre som også er av mørkere utseende forsvinner denne legitimiteten. Samtidig er det ikke et alternativ for Javad å skulle bosette seg i Iran fordi han har en forestilling om at han er ”for norsk” og liberal til å passe inn i Iran. Han ser for seg Iran som et lukket sted, der ytringsfrihet blir dårlig ansett.

I motsetning til Javad og Rudi, som forteller at de føler seg veldig norske, forteller Lily:

*”Jeg føler meg mer og mer iransk dess eldre jeg blir. I dag ville jeg nok sagt at jeg er 60 prosent iransk, der jeg før ville sagt 50 eller 40 prosent. Det er rart med det. Jeg føler ikke noe konformitetspress lenger. Jeg innser at jeg er annerledes enn de fleste jeg omgås, og har ikke lenger noe problem med det. Jeg kan ikke se at det er resultat av noe annet enn at jeg blir eldre og klokere (ler). Jeg kommer fra en veldig iransk familie. Og det er to ting som er ”typisk iransk”. Det ene er å markere seg som forskjellig fra araberne og det andre er feiringen av novroz – altså persisk nyttår”.*

Lily godtar i større og større grad at hun har med seg en arv, og at dette verken er en arv hun kan, eller vil, ignorere. Å være norsk eller iransk dreier seg ikke lenger om en drakamp mellom de to delene av henne, men heller om å attribuere den delen av henne som føles annerledes til den iranske identiteten. Fordi Lily er født av iranske foreldre ser hun annerledes ut og hun følte før at hun ikke uten videre kunne ta del i eller finne en naturlig plass i majoritetssamfunnet. Å føle konformitetspress vil de fleste innen majoritetssamfunnet også ha opplevd, men som medlem av en minoritetsgruppe vil premissene for forhandling om en plass oppleves som veldig forskjellig.

Mehda er den eneste i utvalget som kaller seg selv troende sjiamuslim og har også opplevd denne endringen i identitetsfokus etter hvert som hun har blitt eldre. Hun forteller:

*”Da jeg var yngre var jeg bare norsk. Jeg var i opposisjon til alt som hadde med islam å gjøre, men i dag føler jeg at jeg er en blanding av mye rart. Det er jo så mye som definerer meg. Jeg er litt iransk, litt norsk, litt kosmopolitt, litt tradisjonell, litt hindu,<sup>44</sup> i tillegg til å være sjiamuslim. Men det er alltid vanskelig å svare når noen spør meg hvor jeg er fra. Er det egentlig noen som synes det er enkelt å svare på det spørsmålet? Før pleide jeg å svare at jeg var norsk, men som oftest lo folk av meg, enten jeg snakket med nordmenn eller iranere. Det var egentlig ganske vondt, men det er fortiden. I dag er jeg ”godt og blandet” og ser ingen motsetninger mellom de forskjellige delene av meg selv”.*

Mehda sammenlikner seg selv med en godtepose for å beskrive sin identitet slik hun oppfatter den i dag. Denne billedliggjøringen av egen identitet er ikke tilfeldig. Godt og blandet består av både surt, salt og søtt, og symboliserer tydeligvis for Mehda at alle de forskjellige identitetsdomenene hennes ikke er gjensidig utelukkende. I tillegg har fornektelsen av alt hun opplevde som muslimsk gått over i aksept av at hun er en blanding av alt som har formet henne. Og kanskje mest interessant er det at Mehda, til tross for at hun anser seg for å være troende og til dels praktiserende sjiamuslim, ikke ser noen motsetning mellom dette og det å inkorporere elementer fra andre kulturer, slik som yoga.

---

<sup>44</sup> Dette legger hun sannsynligvis til fordi hun praktiserer yoga.



”Velbehaget og roen” hun føler ved å praktisere yoga fører til at dette innlemmes i hennes religiøse praksis og liv, noe vi kommer tilbake til senere i oppgaven i forbindelse med bønn.

På mange måter beskriver Mehda det som er tilfellet for alle informantene i utvalget. De har alle flere identiteter som også er i stadig dialog, og hvilken identitet som til enhver tid anvendes varierer fra kontekst til kontekst.<sup>45</sup> Disse identitetene er ikke gjensidig utelukkende, men oppleves, som for eksempel hos Mehda, som mange forskjellige deler av et større selv. Jeg vil hevde at hun fratar majoritetssamfunnet en del av definisjonsmakten i det hun stykker opp sin identitet på denne måten. Hun illustrerer tendensen som blant annet Giddens<sup>46</sup> peker på, at den postmoderne identiteten preges av å være fragmentarisk, uten at Mehda opplever dette som noe negativt. Hall hevder da også at det er migrasjon og diasporaopplevelsen som i størst grad påvirker utviklingen av det vi kaller identitet.<sup>47</sup>

Et alternativ til begrepet identitet, som jeg vil hevde bedre vil kunne beskrive situasjonen informantene befinner seg i hva angår dialogen med majoritetssamfunnet, er Halls begrep om ’identification’. Hall skriver: “[...] rather than speaking of identity as a finished thing, we should speak of identification, and see it as an ongoing process”.<sup>48</sup> Alle informantene har forestillinger om hva det betyr å være både norsk, iransk, og muslim, og de identifiserer seg i større eller mindre grad med disse forestillingene. Ved å heller anvende begrepet ’identification’ åpnes det opp for at situasjon og kontekst er medbestemmende komponenter for de valg et individ tar.

Rudi forteller at tålmodighet og åpenhet for diskusjon, samt rom for uenigheter, er kvaliteter hun forbinder med det å være norsk, og dette er kvaliteter hun identifiserer seg med. Mehda fremhever flere ganger under intervjuene prinsippet om likhet for alle uansett kjønn som noe veldig norsk, og dette prinsippet identifiserer hun seg sterkt med. Begrepet identifisering kan sies å kjennetegnes av en Baumansk fluiditet, som impliserer en prosess som aldri avsluttes helt.<sup>49</sup> Det åpner for at informantene kan identifisere seg med både det de oppfatter som norsk, iransk og muslimsk, avhengig av sak og kontekst, og at de til tider flyter inn i hverandre. Hall skriver: “[...] as the systems of meaning and cultural

---

<sup>45</sup> Davis, 2004, 181

<sup>46</sup> Anthony Giddens, *Modernity and self-identity*, Cambridge: Polity press, 1991

<sup>47</sup> Davis, 2004, 180

<sup>48</sup> Hall, 1992, 287

<sup>49</sup> Zygmunt Bauman, *Flytende modernitet*, Oslo: Vidarforlaget as, 2006

representations multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily”.<sup>50</sup>

Et utsagn fra Laleh kan illustrere ’identification’ som avhengig av sak og kontekst:

*”Mange kaller seg selv muslimer, men gjør onde ting. Da er de ikke muslimer lenger i mine øyne. Men i følge andre blir en sånn person bare ”muslimen som har gjort noe galt”. Og feilslutningen som følger er ganske opplagt: er man muslim og terrorist så er man terrorist fordi man er muslim. Mens en jøde eller en kristen som er terrorist bare blir beskrevet som gal”.*

”Andre” i denne sammenhengen er altså majoritetssamfunnet, og denne forestillingen får konsekvenser for hvem Laleh identifiserer seg med.

*”Jeg må innrømme at slike feilslutninger gjør at jeg får en automatisk følelse av sympati for muslimer, og jeg føler at vi har veldig mye til felles på en måte. Det er mulig det er mange som føler det sånn, for muslimer er en veldig utsatt gruppe mennesker i dag. Jeg føler et slags bånd til dem og til islam”.*

Laleh er født her i Norge og sier tidligere i intervjuet at selv om hun er født sjiamuslim, har hun ikke noe særlig forhold til den betegnelsen. Men det hun opplever som en urettferdig samfunnsretorikk får altså den konsekvens at hun identifiserer seg med andre muslimer. I tillegg vekker den en nysgjerrighet i henne hva angår religion, og da spesielt islam. Dette skal vi komme tilbake til senere i oppgaven. De to av Jonas Otterbecks informanter som også er av persisk og sjiamuslimsk avstamning, omtaler heller ikke seg selv som muslimer, men

---

<sup>50</sup> Hall, 1992, 277

Otterbeck skriver om begge at de helt tydelig er "kulturellt knuten till islam genom sin personhistoria".<sup>51</sup>

Kan det være tilfellet at informantene i denne oppgaven også kan sies å være kulturelt knyttet til islam gjennom sin personhistorie, eller sitt narrativ? For å undersøke dette nærmere skal vi neste kapittel se på hvilket forhold informantene har til et utvalg praksisområder knyttet til islam.

---

<sup>51</sup> Otterbeck, 2010, 28-29

## 6 Videreføring av praksis

I dette kapitlet vil jeg ta for meg noen utvalgte områder av rituell muslimsk praksis. Dette for å gi et innblikk i hvilket forhold, og hvilke tanker og ideer informantene har om disse. På hvilke områder vil praksis kunne knyttes til informantenes narrativ?

Rent konkret har jeg valgt å undersøke om, og eventuelt hvordan, informantene bruker moskeen som religiøs institusjon. Som en naturlig forlengelse av dette vil jeg se på om det er en nødvendig sammenheng mellom det å gå i moskeen, og forekomsten av bønn. De to siste delene av dette kapitlet vil omhandle informantenes forhold til forbudet mot å spise svinekjøtt, samt hvilke tanker de har omkring omskjæring av guttebarn.

Først kan det være hensiktsmessig å si noe om hva som menes med rituell praksis. En måte å beskrive dette omfattende begrepet på, kan være å kalle det en handling eller en form for aktivitet, som gjerne kan være symbolsk, og som utføres som en del av et regelverk og kan være knyttet opp til en religiøs tekst eller til en guddom. Eller som Fiona Bowie skriver: "Rituals commonly involve participants in physical movement or action, passive and active modes of communication (verbal and non-verbal), esoteric and exoteric knowledge, often in the context of heightened emotional states".<sup>52</sup> Religiøs praksis i form av handling tillegges ofte mening av den troende. Det kan være stor variasjon i hvilken mening enkeltindivider legger i en form for praksis, og denne meningen vil kunne endre seg i løpet av et liv og i ulike situasjoner.<sup>53</sup>

Noen av forbudene og påbudene i Koranen er sterkt knyttet til forestillinger om utvalgt praksis som rituelt rent eller urent, og angår spesielt to av aspektene jeg vil ta opp. Det første er svinekjøtt, som er ettertrykkelig forbudt føde i Koranen, og forbindes med noe rituelt urent av verdens muslimer. Det andre er omskjæring av guttebarn, som er anbefalt praksis, men ikke påbudt. Omskjæring er i stor grad knyttet til forestillinger om renslighet og hygiene.

---

<sup>52</sup> Fiona Bowie, *The anthropology of religion. An introduction*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell publishing, 2006, 141

<sup>53</sup> Otterbeck, 2010, 46

Først skal vi se på hvilket forhold informantene har til moskeen. Hva er moskeens funksjon utover det å eventuelt være arena for bønn?

## 6.1 Forholdet til moskeen

Saphinaz-Amal Naguib skriver: "Moskeens rolle har forandret seg ved at den har påtatt seg oppgaver som ligner kirkens. Mange steder i USA, Canada, Sør-Amerika og Europa er moskeen blitt et treffsted for familier og søndagsskole for barn. Den organiserer fester, ekskursions og skoleleir om sommeren".<sup>54</sup> For mange muslimer fungerer altså moskeen som en arena for samvær og kultur. Otterbeck skriver: "Ett av motiven till att delta i moskéns verksamhet, i bland verkar det vara det främsta, är det sociala".<sup>55</sup> I tillegg brukes den som utdanningsinstitusjon til eksempelvis Koranlære.<sup>56</sup> Et av de viktigste bruksområdene til moskeene er som lokale for fredagsbønn for mannlige muslimer, og oppmøte anses som pliktig.

Hva slags forhold har informantene til moskeen som institusjon? Og hvordan bruker de eventuelt moskeen? Aryan hadde dette å fortelle:

*"Nå i det siste har jeg lovet meg selv at jeg skal bli flinkere til å be og flinkere til å gå i moskeen. Jeg dro faktisk til en moské for første gang nå for ikke så lenge siden. Jeg bare drar på fredagsbønnen klokken ett i morgen, sa jeg til meg selv. Vet du hva jeg klarte? Å forsove meg! Og da fikk jeg skikkelig dårlig samvittighet, så jeg dro uansett. Jeg følte jo at siden jeg hadde sagt jeg skulle gjøre det, så skulle jeg også gjøre det.*

*Jeg har mange kompiser som prøver å tvinge meg til å gå i moskeen. Det funker ikke. Jeg blir litt trassig. Men noen dager etter at jeg forsov meg spurte en algerisk venn av meg om jeg ikke kunne være så snill og sette av litt tid og bli med i moskeen. Det var måten han sa det på, en veldig pen måte som gjorde at jeg sa ja. Jeg har mange motforestillinger til imamen som sitter der og skal fortelle meg hvordan jeg skal leve livet mitt. Basert på noe han*

---

<sup>54</sup> Saphinaz-Amal Naguib, Religion og etikk i islamsk lys, i *Mange religioner – én etikk?*, redigert av Lars Østnor, Oslo, Universitetsforlaget AS, 1995, 91

<sup>55</sup> Otterbeck, 2010, 9

<sup>56</sup> Vogt, 1995, 144

*har lest i en bok? Nei takk. Jeg klarer helt fint å finne ut av hva som er rett og galt uten at han skal komme og fortelle meg det. Jeg er da tross alt født med en hjerne.*

*Jeg endte opp med å dra til moskeen alene en dag. For en opplevelse! Jeg gikk opp dit og der var det ganske dårlig stemning. Alle stirret på meg da jeg satte meg ned. Og jeg tenkte, "Er det her stedet jeg skal komme i kontakt med Gud"? Jeg ante jo ikke hva jeg skulle gjøre så jeg bestemte meg for å følge med på hva alle de andre gjorde. Det sto en kar der og preacht på arabisk, et språk jeg ikke skjønner bæret av. Og folk som driver å kommer og går er rett og slett skikkelig uhøflige. Dytter og greier. Så jeg reiste meg for å gå, men det var jo midt i bønnen, så jeg satte meg ned igjen nærmere døra. Og der satt jeg da, mens alle ba på arabisk og jeg sa mine egne bøønner inni meg på persisk, jeg gadd ikke å mumle på et språk jeg ikke kjenner. Jeg hadde litt lyst til å reise meg opp og dra en break-dance der og da. Få opp stemningen litt. Huff! Da jeg gikk lovet jeg meg selv at jeg aldri skulle dit igjen. Jeg sier ikke nødvendigvis at jeg aldri skal i moskeen igjen, men ikke den i hvert fall. Jeg følte ingen kjærlighet der i det hele tatt. Jeg hadde jo ganske høye forventninger til akkurat det fordi alle vennene mine har sagt at man føler seg så ren og fylt av kjærlighet, og at det er som å gå på skyer etterpå. Og så kommer jeg dit, og det er fullpakket og lite trivelig.*

*Man skal jo kjenne en umiddelbar kjærlighet i Guds hus, tenker jeg. Ellers er det jo ingen vits. Det eneste jeg kjente var lukten av stinkende sokker fra menn med dårlig holdning og rørleggersprekk. Han ene feis meg til og med i trynet under bønnen da vi knelte og holdt på. Og man hører jo til og med magene deres rumle. Etterpå følte jeg meg litt slem som tenkte på slike ting etter å ha vært i moskeen, men trenger jeg egentlig å gå i moskeen for å uttrykke min takknemlighet og kjærlighet overfor Gud? Jeg har i alle fall prøvd, jeg ville jo besøke Guds hus. Og hvis jeg finner en moské der jeg trives skal jeg begynne å gå til fredagsbønn".*

Aryan virker å ha et nokså ambivalent forhold til den foreløpige erfaringen han har med moskeen. På den ene siden fremstår han som søkende etter en form for trygghet i det han anser som Guds hus. Han vil tydeligvis ha et nærmere forhold til Gud, og til andre som tror. Men samtidig gir han uttrykk for ikke å være helt komfortabel med de rammene han

oppfatter at moskeen setter. Han trives ikke med den kroppslige nærheten til fremmede, og heller ikke med en imam som snakker på et språk han ikke kan. Aryan brukte begrepet "preache" opptil flere ganger i løpet av intervjuene vi gjorde. Det ble brukt konsekvent om noe negativt, som oftest som et karaktertrekk ved belærende personer som ga råd uten å først ha blitt rådslått, men også om folk som forsøkte å tvinge andre til å mene det samme som en selv. Det er mulig Aryan hadde fått et annet inntrykk av imamen dersom han forsto hva som faktisk ble sagt. Altså hvis han kunne arabisk. Dessuten er jo imamens preken en stor del av det å gå til fredagsbønn. Det ville derfor gitt mer mening, dersom han vil unngå imamen, å velge en annen dag å besøke moskeen på. I tillegg kan det tenkes at Aryan ville ha hatt en helt annen opplevelse dersom han hadde valgt å besøke en moské som ikke hovedsakelig blir frekventert av somaliere, men heller en moské der prekenen foregikk på farsi, og der han ville ha møtt andre norskiranere. Det ville kanskje ha gitt seg utslag i en mer positiv erfaring for Aryan, og ikke gitt ham trang til å ville bryte ut i vestlig dans.

Det oppstår en type kollisjon mellom Aryans forskjellige ønsker og behov. Han fremhever flere ganger i intervjuene at det er hans egen personlige relasjon til Gud som er det viktigste for ham og ikke det å skulle leve opp til en rolle som en "god muslim". Han vil ikke oppholde seg i Guds hus dersom han ikke føler den typen kjærlighet han forventer. En forventning han forteller i stor grad bygger på uttalelser fra vennene han har som forsøker å tvinge ham til å gå i moskeen. De har blant annet fortalt Aryan at man får følelsen av å gå på skyer etter å ha besøkt moskeen i tillegg til å fylles med en enorm kjærlighet. Skuffelsen Aryan ga uttrykk for når dette ikke ble resultatet av moskébesøket, var stor.

Samtidig er Aryan tydeligvis på jakt etter noe han ser for seg at forbedret praksis kan gi ham. Han forteller at en av hovedmotivene bak det å ville gå til fredagsbønn er at moren hans, som bor i Iran og som han kun har sett ved et par anledninger i sitt liv, ville ha blitt veldig glad for det. Han vil altså forsøke å leve opp til en forventning han forestiller seg at moren har til ham. Og dermed også til de forpliktelser dette vil kunne medføre.

Laleh har heller ikke bestemt seg helt hva angår forholdet sitt til moskeen. Derimot har hun tenkt i gjennom, og bestemt seg, hva angår sin egen begravelse.

*"Jeg har vært i moskeen ja, det har jeg. På studiebesøk med skolen og selvfølgelig i forbindelse med begravelser. Men jeg har jo også vært i begravelser og bryllup i kirken. Jeg mener at selv om jeg føler meg som en ateist på det nåværende tidspunkt, er det viktig å ta stilling til hvor jeg vil bli begravd, og hvor jeg vil ha ritualene utført. Og jeg hadde valgt en moské. Det har jo noe å gjøre med at min familie er muslimer og derfor hadde det absolutt vært det enkleste og mest komfortable for dem. Men også fordi det har noe med min bakgrunn å gjøre. Man må jo tenke på slike ting. Og også når det gjelder ekteskap. Det er jo litt kjedelig å sette seg på trikken og gå av på tinghuset for så å stå i kø inn til et kontor der man tilbringer ett og et halvt minutt for å skrive under på et papir! Samtidig ville det kanskje føles litt feil å gifte seg i en kirke eller en moské når jeg ikke er troende? Jeg har jo lovet meg selv at jeg skal lese mer om religion, og da islam spesielt. Jeg vet ikke helt enda. Tiden får vise. Jeg hadde i hvert fall aldri gått med på å konvertere til kristendom eller islam bare fordi min mann er en av delene. Men jeg liker tradisjoner. Så hvem vet?"*

Laleh holder muligheten åpen for et fremtidig forhold til moskeen, hvis hun finner det hun søker i islam. Og som vi skal se senere i oppgaven virker Laleh overbevist om at hun vil finne noe som passer henne. Hun har bestemt seg for å plukke ut det innholdet hun kan relatere seg til og som passer inn med hennes eget allerede eksisterende verdisyn. Som vi også skal se nærmere på senere i oppgaven tror Laleh på både engler og ånder, trekk som ikke er karakteristiske for en ateist, men hun klassifiserer altså seg selv som "foreløpig ateist". I tillegg sier hun her at hun vil begraves i henhold til muslimsk skikk fordi hun mener dette vil være mest hensynsfullt overfor de som eventuelt skal begrave henne. Dette er en omtenksom gest, men forutsetter både aktiv bruk av moskeen og at hun ikke har reservasjoner mot en tradisjonell sjiamuslimsk begravelse. Som vi allerede har sett i kapittel fem, som omhandler identitet, føler Laleh en tilknytning til muslimer og islam selv om hun ikke har et personlig forhold til betegnelsen muslim på seg selv. Enn så lenge kan Lalehs forhold til moskeen sammenliknes med majoriteten av den øvrige norske befolknings forhold til kirken i dag. Dette skal vi se nærmere på i neste del.



### 6.1.1 “Moskeen er et godt tilbud”

Jeg vil i det følgende forsøke å illustrere at flere av informantene har et forhold til moskeen som institusjon, som kan sammenliknes med nordmenns forhold til kirken. Dette vil jeg forsøke å tydeliggjøre ved hjelp av religionssosiologen Grace Davies teori om stedfortredende religion. Begrepet stedfortredende stammer fra Davies forfatterskap rundt europeisk kristendom i nyere tid. Hun hevder nemlig at det har utviklet seg et spesielt forhold mellom befolkning og kirke som er typisk for Europa. Det kjennetegnes av at en majoritet lar et mindretall opprettholde kirkelige tradisjoner på egne vegne.<sup>57</sup> Eller, for å beskrive det med Effie Fokas sine ord: “By vicarious is meant the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number, who (implicitly at least) not only understand, but, quite clearly, approve of what the minority is doing”.<sup>58</sup> Majoriteten engasjerer seg dermed relativt lite i kirkelige gjøremål eller praksis, og deltar sjelden på for eksempel søndagsgudstjenester. Samtidig velger de fleste nordmenn å stå oppført som medlemmer av den norske kirke, og betaler skatt som blant annet går til vedlikehold og opprettholdelse av den.<sup>59</sup> I tillegg velger mange fortsatt kirken når spesielle anledninger skal markeres, slik som bryllup, dåp og begravelse.<sup>60</sup> Majoriteten benytter seg altså av flere av kirkens tilbud ved behov og er dermed delaktige i opprettholdelsen av kirken som institusjon. På samme måte gir de fleste informantene uttrykk for at moskeen er et godt tilbud for andre muslimer, selv om de ikke bruker den aktivt selv. Og alle informantene har deltatt i seremonier ved flere anledninger i moskeen. Selv de som sier at de ikke har noe behov for moskeen i dag, vil kunne finne på å benytte seg av tilbud ved senere anledninger i livet. For å illustrere dette videre, samt for å få et innblikk i en annen informants forhold til moskeen som institusjon, følger et sitat fra Mehda:

*“Ja, altså, jeg giftet meg jo via en moské. Og jeg har vært i begravelsesseremonier i moskeen. Det er fine seremonier. Å være med på dette føles egentlig helt naturlig, fordi jeg*

---

<sup>57</sup> Grace Davie (a), *The sociology of religion*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage publications, 2007, 127

<sup>58</sup> Effie Fokas, Variation one: Contrasting histories, *I Religious America, secular Europe? A theme and variations*, redigert av Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas, Farnham, Burlington: Ashgate, 2008, 39-40

<sup>59</sup> Davie (a), 2007, 141

<sup>60</sup> Davie (a), 2007, 128

*har på en måte vært deltaker i mye større grad enn når jeg har prøvd å gå til moskeen for å be. Fordi dét føles ikke spesielt naturlig for meg. Jeg vet ikke helt hva det er, det er ikke så lett å sette fingeren på det heller. Men jeg liker ikke å bli vurdert av andre kvinner, noe jeg føler jeg blir med en gang jeg går inn der.*

*Moskeen er ikke et naturlig sted å være sosial på for meg. Kanskje det hadde vært annerledes dersom jeg var troende helt fra begynnelsen og ikke en sånn nykomling som nå. Jeg må innrømme at jeg ikke ser poenget med det heller, å gå i moskeen altså. Fordi den er jo ikke mer hellig enn min egen stue.*

*Så jeg går dit hvis det er en spesiell anledning, ellers ber jeg når det passer, der det passer. Jeg vil helst være i fred med bønnen min, liker ikke at mannen min eller sønnen min lusker rundt omkring. Derfor passer det også dårlig å be i moskeen, det er så mye frem og tilbake og folk som kommer og går. Det er vanskelig å finne roen til å kommunisere med Gud. Samtidig er det fint å vite at moskeen er der, men også kirken, for den saks skyld. Det er gode tilbud å ha dersom man føler behov.”*

Mehda gir altså uttrykk for at religiøse institusjoner er gode tilbud for mennesker som selv føler behov for å oppsøke en, men velger selv å bruke moskeen bare ved ”spesielle anledninger”. Til sammenlikning vil en spesiell anledning for en nordmann kunne være en gudstjeneste i forbindelse med julen – da er det fullt i de fleste kirker landet rundt. Mehda har i tillegg satt stor pris på minnesmarkeringer i moskeen i forbindelse med begravelser, og hun har signert ekteskapskontrakten sin på en imams kontor. Allikevel velger hun å ikke utføre bønnen sin i moskeen. Noe av årsaken til dette kan ligge i opplevelsen hun nevner av å føle seg som en ”nykomling”. Og det hun tolker som en vurdering av sin person fra andre troende kvinner i moskeen, er det naturlig å anta vil være nysgjerrighet fra deres side. Jeg vil også anta at de fleste som går regelmessig i en bestemt moské kjenner til hverandre og kanskje også omgås privat. Dermed vil et nytt og ukjent fjes naturligvis vekke vitebegjæret. Mehda forteller at hun heller ikke er veldig godt kjent med ritualutførelsen i forbindelse med bønn, og denne mangelen på mestring på et viktig praksisområde kan medføre en følelse av

å bli vurdert ekstra nøye, og i siste instans føre til den manglende komforten hun hevder å føle i moskeen ved bønn.

Javad forteller også at han ikke har noe forhold til moskeen, men at han synes det er bra at de som har behov for det, har et tilbud.

*”Moskeen for meg er et sted folk flokker til for å føle tilhørighet og være sammen med andre mennesker med lik bakgrunn eller lik etnisitet. Det gjelder også fredagsbønnen. Det er jo ingen menn som drar i moskeen og ber for så bare å stikke. Man blir igjen og sosialiserer med andre. Drikk kaffe og prater, akkurat som andre gjør på kafé. Jeg har aldri hatt noe behov for å bruke moskeen verken til bønn eller for å henge med andre. Vi hadde utflukt til en moské da jeg gikk på videregående og så har jeg vært i et par minnestunder med familien fordi det har vært forventet at vi skulle delta. Jeg kan se behovet enkelte har for å komme sammen og be og prate, så det er jo fint at de kan tilby ulike tjenester til de som trenger det, men det er ikke noe for meg”.*

Javad anerkjenner verdien ved tilbudene moskeen kan tilby andre, men hevder han ikke har behov for disse selv. Dette utelukker ikke at han vil kunne ha et behov senere i livet. For som Davie poengterer, er det et nær universalt fenomen at mennesker tyr til religiøse seremonier og institusjoner ved for eksempel død og begravelse.<sup>61</sup> Javad nevner også moskeen som en sosial arena. Otterbeck fant i sin studie at flere av de mannlige informantene hans hadde et nærmere og mer aktivt forhold til moskeen dersom den var med på å arrangere aktiviteter, slik som fotballturneringer og turer.<sup>62</sup> Moskeen er altså arena for mye mer enn bønn, og kanskje vil de moskeene som nettopp arrangerer ulike aktiviteter for barn og unge fremstå som mer attraktive.

---

<sup>61</sup> Grace Davie (b), *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, London, Darton: Longman, and Todd, 2007, 19

<sup>62</sup> Otterbeck, 2010, 10

I likhet med Javad, sier Leila at hun ikke har behov for et forhold til moskeen i dag. Hun har kun vært i moskeen på skoletur, men sier at det finnes tilfeller der det vil kunne melde seg behov for moskeen - og disse er ved bryllup eller begravelse.

Den eneste i utvalget som forteller om et godt forhold til moskeen er Lily. Dette gode forholdet er vel å merke basert på tidlige barndomsminner, for i dag er forholdet hennes til moskeen preget av en spesiell hendelse i livet hennes.

*"Jeg har ikke vært i en moské på rundt ti år. Det har sine årsaker. Men jeg vet rett og slett ikke hvordan jeg skulle ha oppført meg, er redd for at andre skal se rart på meg. Dessuten tenker jeg at om jeg vil sitte inne i et lite hvitt rom kan jeg jo heller sitte hjemme. Det er jo så synd fordi moskeene er ofte vakre bygg, og den delen som er forbeholdt mannfolk ofte pent utsmykket, mens den som er satt av til kvinnene er heller bedrøvelig [...]*

*Da jeg var liten jente i Iran husker jeg at jeg ofte var med min far i moskeen, og jeg har mange gode minner fra fredagsbønnen med ham. Vi barna lekte og løp rundt som noen villstyringer. Jeg husker også noen minnestunder i forbindelse med begravelser i moskeen, men det vanligste er at selve sørgingen foregår i avdødes hus eller bakgård. Jeg har også veldig gode minner fra en familieutflukt til Qom, der vi besøkte et hellig sted med en hellig grav. Jeg husker ikke i dag hva stedet het, men det var et fantastisk fint rom med en sarkofag i midten og en vegg der man kunne stikke inn lapper med ønsker fra de besøkende. Det kunne være ønsker om alt fra et godt økonomisk år til ønsker om helbredelse av en man kjente som var syk. Jeg husker at vi barna lekte masse på denne turen også, men besøket har gjort inntrykk på meg utover det at vi lekte, altså.*

*Grunnen til at jeg i dag har et heller anstrengt forhold til moskeen er at da jeg var rundt 20-21 år gammel, kom min far til meg en dag og spurte om jeg kunne gifte meg med hans fetters sønn. Da bodde vi allerede her, mens denne sønnen hadde vært involvert i et studentopprør i Iran der mange var drept og enda flere fengslet. Livet hans sto i fare og hans familie klarte å snike ham ut. Men han ble ikke innvilget oppholdstillatelse her og sto plutselig i fare for å bli sendt tilbake til det som sannsynligvis hadde endt i fengsling eller*

verre. Jeg husker min far var lei seg og ikke særlig høy i hatten da han spurte meg, og mor var i harnisk.

*Men jeg gikk med på det, uten at jeg var særskilt fornøyd – jeg kjente ham jo ikke, men det sto jo om livet hans. Vi måtte til København for å ordne med vielsen, og jeg husker den følelsen jeg fikk der jeg sto, den har gjort noe med meg. Vi var jo ikke i selve moskeen, det er ikke vanlig i Iran heller, for ekteskapskontrakten er jo en form for offisiell affære. Så vi var på imamens kontor som lå inntil moskeen. Men det hjelper ikke. Og det hjalp heller ikke at imamen var ekstremt motvillig til å gå med på å legge inn en klausul i ekteskapskontrakten som sikret meg rett til skilsmisse dersom det skulle bli nødvendig. Denne episoden har ført til at jeg ikke klarer å forholde meg til moskeen på en normal måte lenger. Jeg vet ikke helt hva jeg skulle ha gjort der heller, jeg er jo ikke troende, og jeg ber jo ikke”.<sup>63</sup>*

Jeg spurte Lily i et senere intervju om hun hadde noen formening om moskeens funksjon for andre mennesker. Til dette svarte hun som flere av de andre at hun ser verdien av moskeen som institusjon. Hun mener at moskeen tjener en viktig funksjon for nye muslimer i landet fordi det er et sted man kan finne tilhørighet, sikkerhet og likesinnede. Ikke minst kan man få hjelp til å løse alt fra dagligdagse utfordringer, hjelp med språket, til hjelp med å finne ut av byråkratiet man møter på i et nytt land.

Otterbeck fant også blant sitt utvalg i Malmø og København at det å gå i moskeen ikke var vanlig praksis. Kun tre av de ni informantene fortalte at de gikk i moskeen nå og da, og selv om de ikke føler seg uvelkomne, føler de seg som ”gäster i en verklighet fjärran från deras”.<sup>64</sup> Ingen av kvinnene i Otterbecks studie har et forhold til moskeen, og han hevder dette blant annet skyldes at de i kraft av sitt kjønn, anses for ikke å høre til.<sup>65</sup> På samme måte poengterer flere av de kvinnelige informantene i denne oppgaven at de føler seg utilpass i moskeen.

---

<sup>63</sup> Det endte med skilsmisse kort tid etter fordi farens fetters sønn ikke fikk opphold i Norge til tross for inngått ekteskap med Lily.

<sup>64</sup> Otterbeck, 2010, 82

<sup>65</sup> Otterbeck, 2010, 82

Betyr det at ingen av informantene har et nært forhold til moskeen at de ikke ber?

## 6.2 Bønnens funksjoner

En mye brukt distinksjon skiller mellom to typer ritualer, den ene instrumentell og den andre ekspressiv, der førstnevnte innebærer at religiøs handling utføres for å oppnå noe, mens sistnevnte er uttrykk for tanker og ideer eller fungerer som en form for kommunikasjon.<sup>66</sup> Bønn kan kategoriseres som en religiøs handling, og vil kunne fungere både som en kommunikasjonsform, men også brukes aktivt for å oppnå noe konkret. I følge Weber er ”religiøs handling meningsfullt orientert mot verdslige mål”,<sup>67</sup> og mener med dette at den religiøse handling, i dette tilfellet bønn, brukes som et slags virkemiddel for å legge til rette for det gode liv. Bønn vil som regel være rettet mot en annen part, enten det er snakk om bønn som kommunikasjon eller middel for å oppnå noe. Denne andre parten kan ta svært mange forskjellige former, avhengig av hvem som ber. Det kan blant annet være en gud, en engel, forfedre, eller anses som en kraft eller en energi. Bønn kan være en ensom aktivitet, eller den kan utføres i fellesskap, den kan foregå som en indre dialog eller som høytlesning, den kan være egenkomponert eller regissert og den kan være spontan eller fastlagt til en spesifikk tid og spesifikt sted. Wuthnow sier: “As a spiritual practice, prayer can take many forms but it always implies some sort of deliberate act on the part of the individual, however minimal”.<sup>68</sup>

Sjiamuslimer praktiserer tre rituelle bønnetider i løpet av en dag, og det eksisterer spesifikke og fastlagte regler for denne rituelle bønningen med bestemte kroppsbevegelser som ledsager de forskjellige delene av bønningen. I Koranen finnes blant annet egne surer med regler for rituell renselse før bønningen, og tidspunkter på døgnet når bønningen bør utføres. For sjiamuslimer, som for sunnimuslimer, er det en plikt å møte til fredagsbønningen i moskeen, men denne regelen gjelder kun for menn. Selv om kvinner ikke har den samme plikten til å stille til fredagsbønn, har de den samme plikten til å utføre dagens rituelle bønner.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and dimensions*, New York, Oxford: Oxford university press, 1997, 93

<sup>67</sup> Inger Furseth og Pål Repstad, *Innføring i religionssosiologi*, 2003, 50

<sup>68</sup> Robert Wuthnow sitert i Sylvia Collins-Mayo, *Young people's spirituality and the meaning of prayer*, i *Religion and the individual*, Aldershot: Ashgate, 2008, 33

<sup>69</sup> Vogt, 1995, 134

Av informantene var det flere som fortalte at de ba, selv blant de som ikke anså seg selv for å være religiøse. Mangfoldet av ulike måter å be på var stor. Det var alt fra korte bønner, bønn som en indre samtale med Gud, bønn for å be om noe helt spesifikt, bønn som siste utvei, samt takknemlighetsbønner. Det er imidlertid to typer bønn som utmerker seg blant informantene. Det er bønn som siste utvei, og takknemlighetsbønn. Det er den sistnevnte typen bønn skal vi se nærmere på her.

### 6.2.1 Takknemlighetsbønnen

Aryan er en av informantene som forteller at han ber ofte og at bønnen er en måte å kommunisere til Gud at han verdsetter ham. Aryan forteller:

*”Jeg ber hele tida, jeg! Men ikke på sånn...<sup>70</sup> Jeg ber hver kveld før jeg legger meg. Jeg takker Gud, men ikke helt etter boka, tror jeg. Jeg sier sikkert ikke de riktige tingene, men det er jo takket være ham at jeg er den jeg er i dag. Jeg ser ham ikke for meg i billedlig form, jeg vet jo ikke engang om det er en mann eller en kvinne, men jeg vet han eller hun hører meg fordi jeg føler noe som svever over meg. Jeg kan også føle at han snakker til meg, ikke på samme måte som vi snakker nå, men ved at jeg fylles med selvtillit og ved den gode følelsen jeg får inni meg. Og jeg skal bli flinkere til å be, det skal jeg”.*

Aryan snakker her om en veldig personlig form for bønn der Gud takkes for det han har. Dette kan kalles en ekspressiv form for bønn. Og han føler helt åpenbart at han kommuniserer med en annen part, som han kaller Gud. Han har internalisert islams forbud mot å forestille seg Gud i fysisk form, samtidig som han gir uttrykk for at Gud godt kan tenkes å være en kvinne. At Gud for Aryan kan være kvinne er interessant, men viktigere er det at samtidig som han forteller at han ikke ser for seg Gud i billedlig form, må han allikevel ha gjort seg en billedlig tanke av Gud når han leker med ideen om at Gud kan finne på å være en kvinne. Kjønn er jo en fysisk størrelse. Han veksler altså litt mellom islamske og

---

<sup>70</sup> Han gestikulerer for å demonstrere at han ikke ber på foreskrevet muslimsk vis.

vestlige forestillinger. Og som den eneste i utvalget har han aspirasjoner om å lære seg mer om den rituelle sjiamuslimske bønningen for å forbedre sin praksis.

Mehda derimot, som er alene om å kalle seg en troende sjiamuslim, velger bort de rituelle aspektene ved bønn. Hun forteller i det følgende om en personliggjort form for bønn, men denne typen bønn kan også kategoriseres som takknemlighetsbønn. Mehda forteller:

*”Jeg kan ikke arabisk så jeg føler meg litt utenfor. Det gjør jeg selv når imamen prater på persisk.<sup>71</sup> For persisk har jeg lært meg ordentlig nå i senere tid. Jeg føler meg ikke komfortabel med sånn regissert bønn uansett, og som sagt er jeg heller ikke glad i å gå i moskeen. Men jeg ber hver dag, det gjør jeg. Ikke til noen fast tid, og bønnene mine består av mye forskjellig, litt avhengig av hva jeg er opptatt av og tenker på fra dag til dag. Men mye handler om familien min og vennene mine. Jeg vil jo gjerne vise Gud at jeg setter stor pris på det jeg har i livet.*

*Men jeg mener fortsatt at man står for det meste selv. Det er jo en grunn til at Gud har gitt oss en hjerne. Det hadde vært rart om Gud ikke forutsatte at vi brukte den. Når jeg ber setter jeg meg på gulvet med bena i kors og hadde noen sett meg be hadde de sikkert trodd at jeg var hindu (ler). Men det er sånn jeg finner roen til å kommunisere med Gud. Det er sikkert mange som ville hatt problemer med å akseptere måten jeg ber på og kanskje til og med kalt den umuslimsk. Men det bryr meg egentlig ikke så mye, for det er jo mitt forhold til Gud som er viktig og det er denne måten som gjør at jeg føler meg nær Gud. Forresten så ber jeg alltid når noen i familien blir syk. Da ber jeg mye”.*

Bønningen består altså av forskjellige ting fra dag til dag, men noe av det viktigste synes å være å skulle vise sin takknemlighet. Ved første øyekast kan det fremstå som selvmotsigende at Mehda takker Gud for livet, samtidig som hun poengterer at det man oppnår her i livet for det meste er resultat av egen innsats. Men hun fremhever at det er Gud som har gitt henne en hjerne, og det er denne hjernen som klarer å tenke selv og dermed finne ut av, og løse,

---

<sup>71</sup> Mehda henviser her til fredagspreken, som hun sier foregår på farsi.



problemer som oppstår. Dette kan også ses i sammenheng med det Otterbeck omtaler som individuation. I dette begrepet ligger det at individer i mye større grad enn før forventes å finne seg selv, og ta egne beslutninger uavhengig av de samfunnsgruppene en tilhører.<sup>72</sup>

Videre skriver han: "I ett samhälle som präglas av individuation ges även den enskilde möjligheten att välja sin religion eller åtminstone graden av deltagande i en religion. I det moderna ses det som patologiskt och som ett tecken på svaghet att sakna vilja att fatta egna beslut [...]".<sup>73</sup> Dette kan være en årsak til at Mehda fokuserer sterkt på at det er hun selv som må ta avgjørelser og hun selv som er ansvarlig for sitt eget liv, selv om hun tror på Gud.

Mehda har også funnet sin helt egen måte å kommunisere med Gud på, og stilen kan minne litt om en meditasjonsteknikk. Hun forteller tidligere i intervjuet at hun har gått på yogakurs for å lære seg gode pusteøvelser, som igjen skulle øke konsentrasjonsevnen og hun har tydeligvis adoptert denne teknikken som en personlig måte å få kontakt med Gud på.

Til tross for at Rudi omtaler seg selv som ikke-troende, forteller hun, som Mehda, om takkebønn og sykdomsbønn.

*"Ofte takker jeg høyere makter, kall det gjerne Gud, for livet, dagen eller maten. Det har også hendt at jeg har bedt en bønn for meg selv hvis jeg har vært veldig syk og dårlig. Men det er ikke ofte jeg gjør det fordi jeg inni meg er redd for å bruke opp kvoten. Noen ganger har jeg også bedt for andre dersom de virkelig har trengt hjelp, men det skjer nok ikke mer enn et par ganger i året".*

På samme måte som Aryan og Mehda bruker Rudi også bønnen for å vise takknemlighet for det hun har. Men Rudis bønn er ikke rettet mot et spesifikt objekt. Hun forteller senere i dette intervjuet at hun tror på "noe større". Så hun har en forestilling om at det finnes en makt eller kraft i verden og det er denne makten eller kraften hun henvender seg til når hun har en spesifikk anmodning. Dette blir en form for instrumentell anvendelse av bønn. Det er ikke uvanlig at selv individer som ikke anser seg for å være religiøse også kan

---

<sup>72</sup> Otterbeck, 2010, 38

<sup>73</sup> Otterbeck, 2010, 38

ty til denne typen instrumentell bønn under episoder i livet som oppleves som spesielt traumatiske. Det blir en måte å forsøke å skape orden under episoder i livet som oppleves som kaotiske og vonde og der man føler seg maktesløs i så stor grad at man forsøker bønn som en slags siste utvei.<sup>74</sup> Denne maktesløsheten har blant annet Javad erfart, og han forteller at han i ren desperasjon henvendte seg til noe "der ute" fordi han ikke hadde noe å tape på å prøve seg med bønn. Altså prøvde han å be som en siste utvei. Denne typen bønn skal vi se nærmere på i det følgende.

### 6.2.2 Bønn som siste utvei

Javad forteller:

*"Det har skjedd to ganger i mitt liv at jeg har bedt til noen der ute. Jeg tror ikke jeg klarer å svare på hvem jeg ba til, men en eller annen høyere makt i alle fall. Det er litt vanskelig å vite hva man skal gjøre med kroppen når man ber, men jeg endte med å sitte i en stol med øynene lukket ved vinduet. Den første gangen var da bestekompisen min ble skadet i en bilulykke. Det var en front mot front kollisjon og det var ingen som trodde at han kom til å overleve. Da ba jeg hver dag i en måneds tid. Og han overlevde faktisk. Han kan ikke bruke bena sine helt enda, og til å begynne med sa han til meg at han heller ville vært død. Men det er jo sånne ting man sier før man skjønner at livet går videre selv om man må legge det om litt.*

*Den andre gangen var når mamma plutselig ble syk. Det var ingen av legene som klarte å finne ut hva som feilet henne, og hun var skikkelig dårlig. Da prøvde jeg meg hos de høyere maktene igjen (ler). Det endte bra denne gangen også. Da begynner man jo nesten å tro at det kanskje er noen som hører etter der ute, kanskje det faktisk er slik at vi alle har en skytsengel eller noe sånt".*

---

<sup>74</sup> Sylvia Collins-Mayo, Young people's spirituality and the meaning of prayer, i *Religion and the individual*, redigert av Abby Day, Aldershot: Ashgate, 2008, 37

I en undersøkelse utført av Sylvia Collins-Mayo, der et av målene var å sammenlikne hvor utbredt bønn var blant britiske ungdommer som gikk i kirken ofte med ungdom som ikke gjorde det, fant hun at bønn forekom i begge gruppene.<sup>75</sup> Men den delen av ungdommene som ikke anså seg selv for å være særlig kristne ba kun i veldig spesielle situasjoner, der de følte at de ikke hadde noe å tape på å prøve. Dette var gjerne traumatiske enkeltepisoder, der de hadde opplevd vold, sykdom og liknende. Som vi så ovenfor bruker Rudi, i likhet med Javad, bønn på denne måten. Når de står overfor vonde, personlige hendelser de ikke føler de har noen særlig kontroll over, kan denne maktesløsheten resultere i at de tyr til bønn som siste tilgjengelige alternativ. Men Rudi bruker takkebønn i tillegg. Og disse takkebønnene kan kanskje sies å fungere som en type "opsparing" av godvilje til de få enkeltepisodene der hun henvender seg direkte til en høyere makt for å be om noe helt spesifikt.

Leila forteller også om en slik enkeltepisode der hun henvendte seg til Gud.

*"Jeg husker en episode for noen år siden da broren min ble skutt – jeg trodde jo ikke på Gud da heller, men da ba jeg Gud om å være så snill å la broren min komme hjem igjen. Men det gjør man fordi man er redd. Når man trenger håp. Han kom hjem igjen. Da tenkte jeg bare "Hahaha, så dum jeg var som ba til noe som ikke finnes"."*

Leila brukte bønn som siste utvei i dette tilfelle, men hun rasjonaliserer bort den effekten av bønnen som hun kunne ha attribuert Gud, eller den høyere makten Javad refererer til, ved å poengtere at hun lo av sin egen dumhet som skyldtes at hun var redd akkurat der og da. Selv om broren faktisk kom helskinnet fra episoden, legger hun ikke bønnen hun ba noen vekt i ettertid. Dette utelukker imidlertid ikke at Leila vil kunne ty til bønn ved en senere anledning, dersom hun står overfor en ny dramatisk hendelse.

Laleh forteller at hun ikke har noe forhold til bønn, men viser til en annen måte å få svar i vanskelige situasjoner på.

---

<sup>75</sup> Collins-Mayo, 2008, 37

*"Jeg ber aldri. Altså, det hender jo at man slenger ut en "Herregud! La dette skje", for eksempel. Men det er jo noe man sier. Jeg tror ikke på at det finnes noen der oppe som ser og hører alt og hjelper deg når du trenger det. Man er nødt til å ta saker i egne hender og fikse det som må fikses og ikke gå rundt og be og vente på at noen skal fikse livet ditt for deg. Men jeg tror på skytsengler og jeg har opplevd at en skytsengel plutselig har stått i rommet mitt om natten for å forsikre meg om at noe jeg er bekymret for kommer til å ordne seg".*

Laleh sier altså at hun anser bønn som bortkastet tid, og at den eneste som kan ordne opp i ens eget liv er en selv. Det er mulig at Laleh ikke har bruk for bønn på samme måte som de andre fordi hun tror mennesket har en skytsengel som passer på, og hennes skytsengel har som funksjon å forsikre og trøste henne i vanskelige stunder.

Med unntak av Laleh, ser det altså ut til at bønn tjener en funksjon hos flere av informantene, selv de som ikke anser seg selv for å være troende. Men ser vi bort fra Aryan, som gjerne vil lære seg å be ordentlig på sjiamuslimsk vis, er det ingen av dem som kan sies å videreføre tradisjonelle elementer fra sjiaislamsk praksis. Mehda forteller om en slags meditativ bønn, inspirert av yogaøvelser, mens Javad finner seg til rette i en stol. Bønn blir hos disse informantene en veldig personlig aktivitet, som kun involverer dem selv og parten de henvender seg til. Og som vi blant annet ser hos Mehda, finnes det rom for å inkorporere elementer fra andre livsområder hvis dette bringer henne nærmere Gud.

For å illustrere til slutt hvor forskjellig informantenes syn på bønn er har jeg valgt å inkludere to korte sitater. Først ett fra Lily, og så Bijan.

*"Jeg ber ikke. Hvem skulle jeg bedt til? Jeg tror jo ikke noe på at det finnes en kar som ser og hører alt. Jeg gikk i mange år rundt og kalte meg selv for ateist. Det gjør jeg ikke lenger. Det blir på en måte så hardt. Så anti alt mulig. Og da avviser jeg fullstendig at det ikke finnes noe der ute, og jeg er jo bare et menneske og kan jo ikke vite alt. Men bønn har ingen plass i mitt liv".*

*"Jeg synes bønn høres veldig fint ut. Sånne kjærlighetssanger til Allah er jo veldig vakre selv om jeg ikke skjønner bæret av hva de sier. Bønn er jo en kombinasjon av kunst og tradisjon".*

En interessant observasjon Otterbeck gjorde i forhold til sin studie var at de seks informantene som hadde et nært forhold til islam og som i størst grad forsøkte å knytte til seg en religiøs muslimsk identitet og praksis, for det meste ba bønner før prøver på skolen eller hvis de trengte hjelp til noe spesifikt.<sup>76</sup> Det var altså ikke snakk om noen regelmessig form for bønn. Derimot fant han at de to iranskættede informantene, som Otterbeck omtaler som ikke-praktiserende, ber regelmessig til Gud, men da på "sitt eget vis".<sup>77</sup> Eller som den ene informanten selv sier: "Inte på islamisk vis".<sup>78</sup> Dette gjør Aryan et poeng ut av også i begynnelsen av dette kapitlet i det han gestikulerer for å demonstrere at han ikke følger fastsatte regler for bønn.

## 6.3 Svinekjøtt

I følge Kari Vogt er forbudet mot å spise svin et av de siste en muslim i Europa bryter, i hvert fall hvis man skal tro de undersøkelsene som er foretatt rundt dette emnet.<sup>79</sup> Det ligger utenfor denne oppgavens rammer å teorisere rundt hva dette forbudet opprinnelig skyldes. Men i Koranen finner vi omtalen mot å spise svin to steder. De ligner såpass på hverandre at jeg kun gjengir den ene suren her. Det følgende er sure to, vers 172 og 173, og går under navnet 'Kua':

---

<sup>76</sup> Otterbeck, 2010, 60-61

<sup>77</sup> Otterbeck, 2010, 61

<sup>78</sup> Otterbeck, 2010, 62

<sup>79</sup> Vogt, 1995, 179-180

*"Dere som tror, spis av goder som vi har gitt dere til livets opphold, og vis takknemlighet mot Gud, så sant det er Ham dere tilber. Han har bare forbudt dere det selvdøde, blod og svinekjøtt, og det som en annen enn Gud er påkalt over [...]"*.<sup>80</sup>

Å spise svinekjøtt er altså forbudt, eller *haram*, og grisen anses for å være rituelt uren. Dette i motsetning til rituelt rent, dikotomier Mary Douglas har skrevet omfattende om. Douglas hevder blant annet at: "Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organise the environment".<sup>81</sup> Det ligger i menneskets natur å klassifisere alt i verden i kategorier, for å forstå verden rundt seg, og i et forsøk på å skape orden. Hva som i enhver kultur anses for å være "dirt" vil være individuelt, og det vil nødvendigvis finnes ting og fenomener som ikke passer inn i kategoriene våre. Disse kaller Douglas for anomalier. Anomaliene kan få status som tabuer eller som forurensende. Douglas skriver videre at: "Dirt [...] is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements".<sup>82</sup>

Imidlertid vil ethvert samfunn endres over tid, og med dette vil noen forbud og tabuer kunne miste sin overtalelsesmakt. Kanskje spesielt vil dette kunne være tilfelle når islam omplantes i Europa. Men forbudet mot å spise svin tolkes av muslimer verden over som et evig forbud, fordi Koranen anses for å være Guds egne ord til menneskeheten. Forbudet har på denne måten sin rot i religionen, men kan over tid internaliseres som en del av kulturen. Altså kan det også utvikle seg til å bli en kulturelt betinget forestilling som individet ikke setter spørsmålstegn ved. Som Douglas sier: "It may seem that in a culture which is richly organised by ideas of contagion and purification the individual is in the grip of iron-clad categories of thought which are safeguarded by rules of avoidance and by punishments. It may seem impossible for such a person to shake his own thought free of the protected habit-grooves of his culture".<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Einar Berg, *Koranen*, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Oslo: de norske bokklubbene, 2000, 16-17

<sup>81</sup> Mary Douglas, *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London and New York: Routledge, 1991, 2

<sup>82</sup> Douglas, 1991, 36

<sup>83</sup> Douglas, 1991, 5

Til tross for dette, er det imidlertid ikke slik at alle følger dette forbudet, verken som et religiøst eller en kulturelt betinget forstilling. Lily er blant disse og hun forteller:

*"Svinekjøtt har jeg spist siden vi kom til Norden. Det var aldri noe tema hjemme hos meg, ingen som sa at vi ikke fikk spise pølse i bursdager eller at bacon var haram. Tradisjonelle persiske retter tar minst tre timer å lage i stand, så mamma var så glad for å ha funnet en matrett som var kjempeenkel å lage og som også mine søsken likte, at jeg tror ikke hun nølte ett sekund med å kjøpe inn bacon. Det ble fort et fast innslag i kjøleskapet hos oss. Det gjelder også pølser, for på den tiden fantes verken halalpølse eller kyllingpølse.*

*Pappa derimot, spiste ikke svin. Dette til tross for at han ikke kunne kalles religiøs og ikke hadde det samme problemet med whiskey. Men han hadde en forklaring på hvorfor svin var haram for muslimer. I følge ham måtte man ikke glemme hvilken kontekst Koranen ble skrevet i, og den historien jeg skal fortelle nå fikk både jeg og mine venner servert uttallige ganger mens vi spiste pølsen vår. Han sa at på Profetens tid led svinebestanden i Midtøsten av en eller annen form for sykdom som gjorde at mennesker som spiste svin også ble syke. Og i følge min far er Koranens mange påbud og forbud utsprunget av nødvendighet i dens samtid. Det samme gjaldt rusmidler. Denne forklaringen eksemplifiserte han ved hjelp av en hendelse fra vår tid. Dette var tidlig 90-tall og på tv ble det snakket mye om russere og deres inntak av vodka. Drikkingens konsekvenser for samfunnet sto i fokus, med alt det innebar av enorme utgifter til avrusning og pleie, familiebrudd og vold. Slike saker ville Muhammed spare samfunnet for og derav forbudet mot alkohol.*

*Hvorfor pappa valgte å følge det ene forbudet og ikke det andre har jeg aldri blitt klok på, men jeg har en teori. Det finnes jo substitutter for svinekjøtt, man kan jo spise andre dyr, men det finnes jo ikke noe substitutt for alkoholen. Så lenge man ser bort i fra ulovlige rusmidler, da. Og det er jo ingen hemmelighet at grisen i alle muslimske samfunn fremstilles som skitne og ekle, og det kan være vanskelig å begynne å spise noe du har fått høre er ekkelt hele ditt liv. Jeg vet at svineforbudet er et av de siste forbudene som ryker blant muslimer. De kan godt drikke, røyke og ha sex utenfor ekteskapet, men svinekjøtt? Nei æsj, så ekkelt".*

Lily later til å ha et nokså bevisst forhold til sine foreldres bakgrunn, i den forstand at hun er klar over hvilke forestillinger som har rådet, og fortsatt råder, i Midtøsten i dag. Hun utviser også forståelse for at det ikke er enkelt å skulle venne seg av med religiøse og kulturelle forestillinger man har med seg fra barnsben av, og som har vært en del av ens kulturarv i flere århundre. Hun poengterer Douglas' påstand om at "the individual is in the grip of iron-clad categories of thought".<sup>84</sup> Lilys far argumenterer på samme måte som den iranske reformisten og filosofen, Abdolkarim Soroush,<sup>85</sup> som også hevder at Koranen er et produkt av sin tid, og at islam som religion må tolkes i lys av sin tid. Samtidig stiller Lily seg undrende til hvorfor faren ikke bruker den samme resonneringsmetoden på alkohol. Otterbeck skriver at Pernilla Ouis har skapt uttrykket "fläskgrensmuslimer" nettopp for å beskrive avsmaken mange muslimer føler ved tanken på å bryte forbudet mot å spise svin, samtidig som andre forbud brytes uten nærmere ettertanke.<sup>86</sup> Lily har ikke selv internalisert forestillingen om svinekjøtt som noe urent og hun fortalte at hun ikke kunne se for seg at hun skulle slutte å spise det under noen omstendighet.

Felles for de syv informantene som sier de spiser svin er en vektlegging av at om de spiser svin eller ikke, er deres eget valg, uavhengig av hva Koranen eller andre muslimer mener om emnet. Dette ser vi blant annet hos Leila, som sier:

*"Ja, det spiser jeg og det er kjempegodt. En gang da jeg var yngre spurte pappa meg om jeg spiste svinekjøtt og da jeg svarte at, jo, det gjorde jeg, sa han at det ikke var bra. Svinekjøtt var nemlig skittent og urent. Men det er jo overhode ikke sant. Det er hans vurdering, og han vet at jeg aldri ville ha hørt på ham om han sa at det var fordi vi er muslimer at jeg ikke fikk spise det. Den eneste måten han ville klart å påvirke meg på var om han kom med en vitenskapelig forklaring som viser det uhygieniske ved grisekjøtt. Jeg har også mange muslimske venner som reagerer på at jeg spiser det, men det er jo min sak".*

---

<sup>84</sup> Douglas, 1991, 5

<sup>85</sup> Abdolkarim Soroush, *Reason, freedom, and democracy in Islam: essential writings of Abdolkarim Soroush*, oversatt og redigert av Mahmoud og Ahmad Sadri, Oxford, New York: Oxford university press, 2002

<sup>86</sup> Otterbeck, 2010, 50



Leila tar avstand til klassifiseringen av svinekjøtt som noe urent, selv om både medlemmer av nær familie og nære venner tar det opp med henne som et problem. Leila beskriver seg selv som realist tidligere i dette intervjuet, og dette kan forklare hennes krav om et vitenskapelig bevis på at svin er dårlig kjøtt, før hun ville vurdert å slutte å spise det.

Laleh er også opptatt av at det å spise svinekjøtt er hennes personlige valg.

*”Jeg spiser gris, ja! Vi gjør det i min familie. Rundt julebordet er den ene broren min kanskje litt sånn ”Æsj, gris!”, men ingen hjemme har noensinne sagt at det ikke var lov. Jeg har vokst opp med en veldig internasjonal vennegjeng og på skolen hendte det nokså ofte at de av dem som vokste opp med en litt mer tradisjonsrik bakgrunn, eller en mer religiøs en, spurte meg hvorfor jeg spiser gris. Noen sa til og med at de skammet seg over meg. De argumenterte med at så vidt de visste var Iran fortsatt et muslimsk land. Jeg pleide bare å svare at det var fordi det ville jeg selv og det bestemmer jeg selv. Dessuten er det mange som gjør det. Hvis det stemte at grisekjøtt var urent – hvorfor er det ingen som blir syke av det i dag? Apropos gris – nå gleder jeg meg til jul!” (Ler).*

Laleh er, i likhet med Leila og Lily, ikke overbevist om at svinekjøtt er urent. Hun rynker på nesen og rister på hodet når hun spør hvorfor mennesker ikke blir dårlige i dag av å spise det, og gir inntrykk av å finne dette en irrasjonell tanke. Brorens tydelige avsmak for svinekjøtt har heller ikke virket inn på Lalehs avgjørelse om å spise det selv. Og hun er klar over at mange av hennes venner har til dels sterke meninger om det. Både hun og Leila forteller at de ofte ble konfrontert på skolen dersom de hadde kjøttpålegg av svin i matpakken. Otterbeck fant i sin studie at av de to informantene med iransk, sjiamuslimsk bakgrunn avsto den ene i dag fra å spise svinekjøtt fordi hun opplevde å bli sterkt mobbet av andre muslimer på skolen i lunsjen, og ikke orket presset lenger.<sup>87</sup> Men familien hennes

---

<sup>87</sup> Otterbeck, 2010, 50

feirer jul og tilbereder svinestek på julaften.<sup>88</sup> Den andre av Otterbecks iranske informanter har valgt å overse presset, slik som Leila og Laleh også har gjort.

Bijan forteller også at han til stadighet blir konfrontert med spørsmålet om han spiser svin og har dette å si:

*”Vi har alltid spist svin, i alle fall så lenge jeg kan huske. Vi fikk jo pølser i barnehagen, og da pleide mamma å få spørsmål om vi ville ha noe halal, eller bare spise brød. Men mamma svarte alltid at det var greit og at vi skulle få akkurat det samme som alle de andre barna. Tror det var litt underlig for dem.*

*Og jeg blir fortsatt spurt om det med svinekjøtt - om jeg spiser det altså. For eksempel, der jeg jobber har vi en nabobedrift som også leverer mat. Og hver gang de kommer med for eksempel en pizza som har blitt feilbestilt så kommer de til oss med den og sier ja, denne er til dere. Bare for å være en grei nabo. Men da kommer alltid han som driver stedet, en stor tyrker bort til meg og sier, ”Men bror, jeg kommer til deg med en kyllingsalat!” Han kaller meg alltid bror. ”Jeg kommer med noe halal til deg, bror!”, sier han og da svarer jo jeg ja, greit det. For jeg har jo ikke lyst til å såre følelsene hans heller. Noen ganger må man bare spille med for jeg synes ikke han trenger å føle seg tråkket på når han faktisk prøver å gjøre noe veldig snilt.*

*Samtidig må jeg jo si at jeg liker å tulle med folk. Når jeg for eksempel er på middag hos venner, noe jeg har gjort hos de samme folkene i 18 år, og de har også vært på middag hos meg, må jeg dra halal-spøken. Hvis foreldrene har laget en stek, for eksempel, må jeg spørre om den er halal. Det er veldig morsomt fordi de blir fortsatt usikre den dag i dag, det er jo så innprentet i hjernen deres at man må passe på og respektere de muslimske reglene” (Ler).*

Bijan finner det humoristisk å bli konfrontert med at han spiser svinekjøtt fordi det gir ham mulighet til å spøke med det han anser for å være nordmenns fordommer og usikkerhet.

---

<sup>88</sup> Otterbeck, 2010, 78

Like viktig er det at Bijan viser tydelig vilje til å skåne andre muslimers følelser hva angår hans valg å spise gris. I samkvem med mennesker som Bijan anser for å være muslimer viser han omtanke for deres syn på grisen ved å avstå fra å provosere dem med sitt eget valg. Samtidig kan dette fungere som en bevisst strategi for å unngå å havne i konflikt med muslimer som kanskje ville hatt et uttalt problem med at Bijan spiser svin. Ved å spille med, og heller ta i mot en kyllingsalat, eller bestille noe uten svin fra menyen, oppnår han uansett begge deler. Noe av den samme argumentasjonen finner vi også igjen hos Javad, som sier:

*"Hvorfor skulle jeg ikke spise svin? Jeg ser ingen grunn til å la være så lenge jeg synes det er godt. Dessuten lever vi ikke i Arabia på 1000-tallet. Men jeg gidder ikke gjøre noen stor sak ut av at jeg spiser svin når jeg for eksempel er sammen med muslimske venner, eller når vi har familie på besøk. Jeg ser ikke hensikten med å skulle gni det inn rett opp i trynene på dem. Så pass respekt har jeg for at mange synes svinekjøtt er ekkelt".*

Javad sier også at han ikke vil såre andre muslimer han kjenner ved å spise svin i deres nærvær. Og på samme måte som Bijan, slipper han unna eventuelle diskusjoner og konflikter rundt temaet. Javad utviser også forståelse for at mange muslimer har problemer med svinekjøtt, uten at han selv har internalisert forestillingen. Som Lily er inne på, kan det å avstå fra å spise svinekjøtt være kulturelt betinget og ikke nødvendigvis religiøst.

I motsetning til Bijan og Javad, som sier de forsøker å vise hensyn til andre muslimers holdning til svinekjøtt, inntar Omid motsatt holdning. Han har myntet sitt eget ordspill for eksplisitt å signalisere hva han mener om forbudet mot å spise svinekjøtt.

*"Jeg spiser bacon politisk. "Politisk bacon". Det er veldig godt, men ikke så godt som helgrillet villsvin. At jeg spiser politisk bacon henger igjen fra da jeg var litt yngre og litt mer raddisunge. Jeg hadde en forholdsvis streng vegetarisk diett i et par år, men jeg har alltid spist gris i protest mot halal. Så selv i perioder der jeg prøver å spise minst mulig kjøtt, spiser jeg svin i hvert fall 3-4 ganger i uken, også nå, når kjæresten min ikke spiser det".*

Omid inntar en form for opposisjonell stilling til et begrep han oppfatter som provoserende, altså *halal*. Han spiser svinekjøtt på trass, som en slags protest mot andre muslimers forestilling av grisen som uren. Han forteller at han prøver å ta litt hensyn til sin norske kjæreste som er aktiv i miljøbevegelsen og dermed avstår fra å spise alle typer kjøtt. Men han er ikke villig til å gi det opp fordi det er av prinsipiell betydning for ham.

Det er kun to av informantene som forteller at de ikke spiser svinekjøtt. Aryan forteller at han aldri har spist svin og aldri kommer til å gjøre det heller. Han hevder at det er helt utenkelig for ham å gjøre det, både fordi han regner seg selv som muslim, og fordi hele hans familie er det. Han nevner, i tråd med forestillingen som råder blant mange muslimer, at det finnes parasitter i grisen som gjør mennesker syke.

Mehda derimot, kaller denne forestillingen utdatert.

*”Nei, jeg kan jo ikke spise gris nå lenger. Men jeg gjorde det jo i min periode som ”ateist”.<sup>89</sup> Jeg har sikkert egentlig ikke lov til å si at jeg synes det er godt, men pytt, pytt. Er det ikke verre å lyve i Guds øyne? Det der med forbud mot svinekjøtt er jo litt tullete og kanskje litt utdatert, men det er jo ikke det største offeret i verden heller. Men når det gjelder sønnen min så har jeg tenkt en del, og spesielt på dette som du nevner med barnebursdager og lignende. Det er jo en stor del av den norske feiringen å servere pølser, men jeg føler at det kanskje ikke er så problematisk lenger og at nordmenn stort sett tar hensyn når de vet at det kommer muslimer. Jeg har opplevd at det serveres både kyllingpølser og vegetarpølser selv om barna kanskje ikke er like begeistret for disse. Akkurat dette er litt vanskelig, det blir på en måte en slags prinsippsak, fordi på den ene siden så er jo sønnen min sjiamuslim nå, men på den andre siden fratar jeg jo han den muligheten til å velge slik som jeg fikk i mange år. Jeg får nesten si til ham at jeg gjerne vil at han lar det være så lenge han er liten og så får han nesten ta stilling til det selv når han blir voksen. Dette er kanskje lettere sagt en gjort, men[...]*”

---

<sup>89</sup> Informantens egen bruk av gåsetegn

Mehda forteller også at hun ikke "tar det så tungt" dersom hun får i seg svinekjøtt uten at hun vet det. Hun orker ikke "være hysterisk". Men hun påpeker at hun har et dilemma i forhold til sønnen sin. Hun slites mellom å la ham bestemme selv, slik hun gjorde i perioden hun var i opposisjon mot islam, og det å skulle følge forbudet nå som hun har tatt opp troen igjen. Jeg spurte Mehda om hun anså det som en mulighet å spørre en lærd på et nettforum for muslimer, for eksempel islamonline.no, hva de tenkte og mente om saken. Til dette svarte hun at å gjøre noe sånt for henne var uaktuelt. Hun hevdet at ingen som svarer på spørsmål på slike nettsteder evnet å se at "noen ting her i livet er relative". Poenget hennes var at det var hun selv som måtte løse dette dilemmaet. Som Otterbeck skriver; "Enligt Roy<sup>90</sup> orsakar migrationen (men även den dominerande globaliserade moderniteten) att tonvikten för islam förflyttas från juridiska normer och samhällsordning till värderingar, etik och individuella val".<sup>91</sup> Mehda vektla flere ganger i løpet av intervjuene nettopp at hun selv må ta ansvar for sitt liv, og dermed også ta sine egne valg og lytte til sin egen samvittighet. Otterbeck anvender det religionssosiologiske begrepet 'individuation' på denne måten å tenke på. Han skriver: "[...] individuation, hur den enskilde i allt högre grad förväntas agera som individ, göra personliga val och inte bare vara en del av en grupp (en familj, en trosgemenskap eller liknande)".<sup>92</sup>

Av ni informanter er det altså syv som spiser svinekjøtt. Ingen av disse syv har internalisert den muslimske forestillingen om grisen som uren. Det som synes å veie tyngst for disse informantene er retten til selv å få kunne bestemme om de skal spise svinekjøtt eller ikke. Selv Mehda, som opprettholder forbudet på grunn av sin tro, setter ingen lit til at svinekjøtt skal være urent.

Men hva så med rituell omskjæring av iranske guttebarn? Hvilke forestillinger har de om dette ritualet, og hvilke former for praksis blir valgt?

## 6.4 Rituell omskjæring av guttebarn

---

<sup>90</sup> Islamforskeren Olivier Roy

<sup>91</sup> Otterbeck, 2010, 42

<sup>92</sup> Otterbeck, 2010, 65

Å endre kroppens naturlige tilstand er omgitt av forbud innen islam, og dette kan blant annet knyttes til sure 30, vers 30 i Koranen; "[...] Det er ingen avvik i det Gud har skapt [...]".<sup>93</sup> Et unntak fra dette forbudet er omskjæringen av guttebarn. Omskjæring nevnes ikke i Koranen, men flere ganger i hadith-litteraturen, og behandles som en selvfølge i fiqh-litteraturen.<sup>94</sup> Det varierer litt fra sted til sted og kultur til kultur når man utfører inngrepet, det er gjerne lokal islamsk skikk som dikterer dette. Men det vanligste i Iran, i følge informantene, er å utføre inngrepet mens guttene enda er spedbarn.

Skikken er i alle tilfelle eldre enn islam og markerer for muslimer i dag religionstilhørighet, og fungerer også som en kulturell identitetsmarkør.<sup>95</sup> I tillegg til å være et religiøst rituale er omskjæring en måte å ønske barnet velkommen til fellesskapet på. Hugh Young skriver: "Muslim ritual circumcision, done in infancy or childhood, is associated with ideas of ritual cleanliness, conformity, and as a rite of passage to manhood, as well as the belief that it is required by Islam. Customs vary across the huge Islamic world, but it is usually associated with celebration, feasting, and treating the boy as "Prince for a day"" [...]<sup>96</sup>

Det er altså flere faktorer som spiller inn og som kan kaste lys over hvorfor omskjæringsskikken opprettholdes og videreføres i muslimske deler av verden. Jeg vil her fokusere på det hygieniske aspektet, fordi det er dette som går igjen hos informantene. Flere av informantene har nemlig internalisert forestillingen om at det å være omskåret er et renere og mer hygienisk alternativ. Omskjæring fremsto på denne måten som et ideal eller en sosial konvensjon. Dette kan knyttes til Douglas' analyse: "Our idea of dirt is compounded by two things; care for hygiene and respect for conventions".<sup>97</sup>

Alle informantene har et forhold til omskjæring, enten ved at de er omskåret selv, eller ved at brødre og andre mannlige slektninger er det. Selve ritualet forbindes av flere med sosiale tilstelninger og fest. Det er interessant å merke seg at det er de mannlige informantene, som alle er omskåret selv, som i størst grad legger vekt på den hygieniske

---

<sup>93</sup> Berg i Berg, 2000, 288

<sup>94</sup> Vogt, 1995, 178-179

<sup>95</sup> Kari Vogt, *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Oslo: Cappelen Damm, 2008, 210

<sup>96</sup> Hugh Young, *Circumcision as a memplex, I Bodily integrity and the politics of circumcision: culture, controversy, and change*, redigert av George C. Denniston, Pia Grassivaro Gallo, Frederick M. Hodges, Marilyn Fayre Milos, og Franco Viviani, New York: Springer, 2006, 5

<sup>97</sup> Douglas, 1991, 7

forestillingen. Men det er også interessant at de to kvinnelige informantene som har sønner, selv om de begge sier det ikke var personlig viktig for dem å omskjære sønnene sine, faktisk har gjort det. Imidlertid har de veldig forskjellige forklaringer på hvorfor de bestemte seg for å utføre inngrepet. Mehda og Rudi er begge gift med partnere som også har muslimsk bakgrunn. Rudi gikk med på å omskjære sønnen fordi faren til barnet ønsket det, mens Mehda forklarer det ut fra et trosperspektiv. Mehda forteller:

*”Jeg tenkte mye på dette mens jeg var gravid. Mannen min var klar på at han ville stemme for omskjæring dersom det ble en sønn, men var samtidig åpen for å høre mine tanker rundt emnet. Jeg vet jo at Gud ville likt det aller best hvis vi gjorde det, men jeg tenkte også at det kanskje ville være dumt for sønnen min når han for eksempel skal dusje med andre på skolen. Jeg ville jo ikke at han skulle bli mobbet og det er jo litt dumt at det er vi som tar den avgjørelsen for ham når han ikke kan stemme for eller i mot selv. Når det først er gjort er det jo ingen vei tilbake, på en måte. Og dette med renslighet mener ikke jeg er et godt nok argument – da sier man jo at nesten hele verdens befolkning, bortsett fra jøder og muslimer, er skitne og det går jeg ikke med på. Jeg bestemte meg tilslutt for at vi skulle gjøre det. Rett og slett fordi det er best å takkes Gud og det er noe godt ved å holde på visse tradisjoner”.*

Mehda har reflektert rundt dette temaet, noe som kan skyldes at hun har barn, at hun har valgt å ta opp islam i voksen alder, og at hun er gift med en muslim. Avveielser gikk i ”Guds favør”, og med en henvisning til muslimsk tradisjon. Samtidig stiller hun seg kritisk til argumentet om at det å omskjæres er mer hygienisk enn å la være og føler det urettferdig overfor barnet sitt å ta et slikt valg på hans vegne. Denne avgjørelsen knytter da også barnet hennes til et større muslimsk fellesskap, uavhengig av motivasjonen bak å utføre det. Mehda som mor, vokst opp i Norge, har altså vurdert denne avgjørelsen kritisk opp mot sin identitet som troende. Og det å ”takkes Gud” fremstår til syvende og sist for henne som viktigere enn redselen for at sønnen vil mobbes eller muligheten for at omskjæring innebærer hygieniske fordeler.

Rudi har også en sønn på to år som er omskåret, men hun gir en helt annen begrunnelsen for at inngrepet ble utført.

*”Jeg har egentlig ingen formening om omskjæring. Det spiller ingen rolle for meg personlig, men sønnen min er omskåret. Årsaken til det er at faren hans ønsket det. Mannen min er jo vokst opp i Iran og derfor var det veldig naturlig for ham, og han synes det var mest ”renslig”<sup>98</sup>. Men under selve prosessen synes han det var så forferdelig å se den lille ha det så vondt at han har angret en del. Men, men, gjort er gjort”.*

Rudi forteller at hennes mann ikke er religiøs, men han har vokst opp i Iran og ikke i Norge. Dermed kan hans ønske om å omskjære sønnen sin være kulturelt betinget, og dermed en sosial konvensjon, basert på et ideal om renhet, eller en blanding av alle disse. Det er lite sannsynlig at Rudi har hatt sterke motforestillinger til inngrepet, kanskje fordi det heller ikke er fremmed for henne. Men Rudi gir samtidig inntrykk av å stille seg likegyldig til ritualet, og dette kan tolkes som en slags avstandstaken. Omid gir også inntrykk av å ha et slikt forhold til omskjæring.

*”Dette har jeg egentlig ingen formening om. Jeg er selv omskåret, men vet ikke om jeg ville ha omskåret min egen sønn dersom jeg fikk en. Jo, forresten, dersom forhuden hans var veldig trang så kunne jeg vurdert det”*

At Omid velger å ikke ta stilling til omskjæringsskikken, eller i alle fall ikke vil uttale seg om den, kan også tolkes som en slags avstandstaken. Det er mulig han faktisk ikke anser skikken som særskilt viktig. Imidlertid er det også en mulighet for at han, bevisst eller ubevisst, ikke vil forholde seg til skikken, som en slags protest mot sine røtter og mot islam. På samme måte som han forteller i forrige delkapittel at han spiser ”politisk bacon”.

---

<sup>98</sup> Informantens egen bruk av gåsetegn



Lily sier at hun hadde vært villig til å ta hensyn til en partner som følte sterkt rundt det.

*”Dette kommer til å høres selvmotsigende ut, men jeg kommer ikke til å omskjære dem dersom jeg får dem med min norske kjæreste. Hadde jeg derimot fått sønner med en som hadde veldig sterke meninger om saken så tror jeg at jeg hadde gått med på å omskjære dem selv om jeg rent personlig synes det er et veldig unødvendig inngrep. Jeg tror ikke helt på at det skal være så mye mer renslig. Samtidig er det jo ikke en fremmed tanke for meg fordi alle mine mannlige slektninger og venner fra Iran er omskåret og hadde små fester etterpå”.*

Lily vil altså imøtekomme en muslimsk partners ønske om omskjæring, slik Rudi har gjort. Hun anerkjenner at det finnes religiøse eller kulturelle aspekter ved skikken og har forståelse for hvorfor noen vil kunne ønske å opprettholde den. Og noe av det interessante ved dette er noe Lily fortalte i et tidligere intervju. Lily hevdet nemlig at hun ikke hadde noen motforestillinger mot å stå hvit brud i kirken dersom hennes norske samboer skulle ønske det. Det hun derimot ville hatt et problem med var om han også ønsket å døpe barna deres. For hun synes ikke det er rettferdig mot et barn å ta avgjørelser som er knyttet opp mot religion uten at barnet selv kan ta stilling til det. Dette kan kanskje tyde på en tilknytning til muslimske ritualer, til tross for at hun kategoriserer seg selv som ikke-tilhenger av noen religion. Samtidig poengterer hun at hun personlig anser omskjæring for å være et unødvendig inngrep uten hygieniske fortrinn.

Leila forteller at hun vil omskjære sine guttebarn, nettopp på grunn av et ideal eller en forestilling om at det er mer hygienisk.

*”Brødrene mine er omskåret, men de er jo født i Iran begge to. Hvis jeg får en sønn en dag ville jeg nok ha omskåret ham, men det har med hygieniske forhold å gjøre, ikke med religion eller tro”.*

Leila har altså internalisert hygieneargumentet i forhold til omskjæring, men ikke i forhold til svinekjøtt. Jeg fikk inntrykk av at det var viktig for henne å presisere at denne avgjørelsen ikke er knyttet til islamske forestillinger. Leila har aldri vært i Iran, men har vokst opp med brødre og kanskje dermed også med denne forestillingen som en naturlig del av det å være iransk. Leila kunne aldri tenke seg å gifte seg med en iraner, og hennes ønske om å omskjære en fremtidig sønn vil forutsette at hennes ektemake ikke har motforestillinger til inngrepet. Det siste gjelder også for Javad fordi han også ytrer et ønske om å omskjære sine guttebarn. Han begrunner det med at det er mer renslig, men omtaler i tillegg selve skikken som en "iransk tradisjon" han vil videreføre.

Bijan vil også videreføre denne skikken til sine sønner, men han har et litt annet syn på omskjæring enn de andre, med unntak av synet på det hygieniske.

*"Jeg er omskåret, ja. Og om jeg ville ha omskåret mine egne sønner? Ja, det er et spørsmål jeg stadig stiller meg selv. Og det er jo en del problematikk rundt det. Man mister jo for eksempel mye av følsomheten, men på den andre siden er det jo mer hygienisk. Hvis du har forhud og ikke har dusjet på to dager så får du jo sånn kukksopp, unnskyld uttrykket, og det stinker. Og jenter må jo synes det er ekkelt? Jeg må også innrømme at jeg aldri har fått noen negative tilbakemeldinger fra jenter på det... Skjønnhetsidealet innenfor pornobransjen er jo også omskåret tiss. 90 prosent av mannlige pornoskuespillere er jo omskåret. Mesteparten av pornoen kommer jo da også fra USA, som er landet der flest menn blir omskåret fra flest forskjellige kulturer. Både kristne og jøder og muslimer. Fordi det er mest hygienisk. Hvis jeg skal gjøre det skal jeg gjøre det i utlandet faktisk, fordi jeg har hørt skrekkehistorier om norske leger som har null peiling på hva de driver med, fordi de gjør det så sjelden. Jo, jeg tror jeg ville gjort det. Jeg er ikke sikker, men jeg tror det. Det er en tradisjon jeg har lyst til å videreføre, selv om det ikke akkurat kan sammenlignes med å gi arveklukka videre" (Ler).*

Det er flere interessante aspekter ved dette sitatet. Jeg fikk inntrykk av at Bijan forsøkte å universalisere, eller normalisere, omskjæring som fenomen. Han henviser til at omskjæring

er utbredt blant mennesker fra forskjellige land og med forskjellig kulturell og religiøs bakgrunn. Han virker selv å ha internalisert et renhetsideal, og bruker pornoindustrien for å eksemplifisere at omskårede menn noen steder i verden også er et skjønnhetsideal. Hvorfor dette eventuelt er tilfellet skal jeg ikke spekulere i, men det er mulig dette skjønnhetsidealet også kan knyttes opp til den samme tanken om renhet som Bijan utviser.

For det andre vil han videreføre skikken som et slags arvestykke, men han legger ikke til noen forklaring på hvorfor han vil føre omskjæring videre. Bijan har et veldig nært forhold til sin familie, og forteller at han har slektninger mange steder rundt om i verden. Et valg om å videreføre denne skikken kan være et ubevisst ønske om at sønnen også skal ta del i et kulturelt iransk fellesskap.

Dette fører oss over til neste kapittel, som skal omhandle nettopp et norskiransk sosialt fellesskap.

## 7 Typisk iransk?: fellesskapet, språket og nyttårsfeiringen

Familie fremstår som viktig for alle informantene i intervjusituasjonen. Bijan forteller at han alltid vil høre hjemme hvorenn hans mor måtte befinne seg, og alle snakker varmt om foreldre og søsken. Men som vi så delkapitlet som omhandlet forholdet til moskeen, er ingen av informantene nært knyttet til den, verken som arena for bønn eller sosialisering. Spørsmålet er da om informantene føler at de inngår i et iransknorsk fellesskap.

### 7.1 Å omgås andre norskiranere

I følge Sharam Alghasi finnes det ikke noe sosialt iransknorsk fellesskap å snakke om i Norge i dag.<sup>99</sup> De fleste informantene bekrefter dette utsagnet. Og følger vi opplysningene fra statistisk sentralbyrå, som viser til at norske iranere i liten grad melder seg inn i organiserte trossamfunn, står de jo uten noe jeg vil hevde er en av de mest naturlige arenaene for sosialt samvær for muslimer i Norge, nemlig moskeen.<sup>100</sup> Mehda hevder at det faktum at det ikke finnes noe norskiransk fellesskap i Norge har å gjøre med at iranere ofte mistenker andre iranere for å ha en skjult agenda. Hun mener at dette igjen har sammenheng med at mange eksiliranere har opplevd visitter fra det iranske sikkerhetspolitiet i sine nye hjemland, og mens de har vært på flukt. Mehda legger til at mange iranere anser moskeene for å være baser der mennesker med kontakter til sikkerhetspolitiet i Iran holder til. Det er klart at frykten for angiveri kan være en sterk psykologisk motivasjon for å ikke gjøre seg bemerket i sitt nye samfunn og at norske iranere dermed også unngår å sosialisere med hverandre. Allikevel vil jeg hevde at min analyse av materialet viser at så godt som alle informantene legger helt andre momenter til grunn for hvorfor de ikke har behov for et iransknorsk fellesskap, enn frykt. Det er spesielt to momenter som utmerker seg. Det ene er språket farsi og det andre er en spesiell forestilling om "andre iranere".

---

<sup>99</sup> Privat samtale september 2010

<sup>100</sup> Det finnes iranske sufibrorskap i Norge der det vil være naturlig å snakke om et fellesskap

Som nevnt i metodekapitlet er det flere temaer som er beslektet med hverandre, og dermed ikke på enkelt vis lar seg adskille helt. Disse to momentene er et eksempel på dette. En konsekvens av dette er at både farsi og aspekter ved fellesskapet vil inngå sammen i de to neste delkapitlene fordi dette viste seg å være den mest formålstjenlige måten å belyse temaene på.

Flere av informantene har en forestilling om at andre iranere i Norge anser seg selv som hevet over andre mennesker. Og denne forestillingen resulterer i en intern "oss" og "dem"-dikotomi, der "vi" er mer ydmyke, mens "de" er mer arrogante. Denne arrogansen mener de kommer til uttrykk blant annet ved at "de andre" har et sterkt behov for å påpeke at de er persere og ikke iranere. Begrepet perser, forteller Aryan i vårt første intervju, gir folk assosiasjoner til en rik historie, en fin og gammel kultur og til poesi. Iraner, derimot, får folk til å tenke på islam. Og da bare som noe undertrykkende og voldelig, legger han til. Den iranskamerikanske journalisten, Hooman Majd, skriver også om dette fenomenet i sin bok *"The ayatollah begs to differ. The paradox of modern Iran"*. Her skriver han, "[...] "Persia" connotes a glorious past they would like to be identified with, while "Iran", disconnected from that exotic and romantic place in the minds of Westerners, says nothing to the world but Islamic fundamentalism".<sup>101</sup> Dette fenomenet poengterer Majd er karakteristisk for den iranske diasporaen, ikke for iranere i Iran. Men det er altså flere av informantene som nevner såkalt "Persian pride" som en årsak til hvorfor de ikke vil omgås andre norskiranere. For å illustrere dette fenomenet følger et utsagn fra Lily:

*" Det finnes ikke noe "iransk fellesskap" i Oslo, eller i Norge, for den saks skyld. Hvis det gjør det, er det i så tilfelle en godt bevart hemmelighet (ler). Det er så få iranere her som er religiøse, og da møtes man jo ikke på samme måte som somaliere eller pakistanere gjør. Men jeg må si jeg synes det var litt rart å se så mange iranere på Maz Jobrani i Oslo .<sup>102</sup> Det var unge og gamle om hverandre og det så faktisk ut til at mange kjente hverandre. Det kan jo være at mange hilste for å være høflige. Men det kan jo også finnes en eller annen form for nettverk uten at jeg er en del av det, altså.*

---

<sup>101</sup> Hooman Majd, *The ayatollah begs to differ. The paradox of modern Iran*, London: Penguin books, 2008, 161

<sup>102</sup> Maz Jobrani er en iranskamerikansk stand-upkomiker.

*Jeg kjenner et par iranere, og bestevenninnen min er iraner som meg. Det er klart vi har en del interne greier som ingen andre enn oss kan ta del i. Det går litt på språk og humor, og vi har jo mye til felles ved å ha felles bakgrunn. Men jeg går ikke aktivt inn for å finne andre iranere.*

*Det er noen iranere jeg helst holder meg unna, det er de som har 'Persian pride' gående. Alt er for det første "persisk" og ikke iransk, fordi alt som er persisk høres så mye finere ut. Da tar de jo avstand til alt som kan lukte av islam, og det er jo litt barnslig å tro at de ikke er kulturelt påvirket av islam i det hele tatt. De er livredde for å forbindes med islam og vil derfor persifisere alt".*

At Lily ikke føler behov for å oppsøke andre iranere kan ses i sammenheng med at hun allerede har en slags kontakt med sin bakgrunn gjennom sin beste venninne som også er av iransk avstamning. Det er mulig hun får utløp for aspekter ved sin iranske identitet gjennom dette forholdet ved, som hun sier, å ha "en del interne greier". Hva som da er "iransk" eller "norsk" og hvilke tradisjoner som opprettholdes eller velges bort, diskuteres og defineres dem i mellom. Men Lily påpeker at dette ikke nødvendigvis er bevisste prosesser. Og det er helt tydelig at Lily anerkjenner at flere sider ved hennes identitet er påvirket av islam. Men hun påpekte under det andre intervjuet vi gjorde at det var vanskelig for henne å sette fingeren på nøyaktig hvilke deler av henne som var påvirket. Hun hevdet også at mange av hennes karaktertrekk, som hun attribuerte til iransk "kultur", sannsynligvis var ispedd mye islam. Derfor mener hun at det er "fjollede"<sup>103</sup> å tviholde på en "persisk" identitet fremfor en iransk.

Bijan nevnte også "Persian pride" som et negativt ladet begrep for ham. "De andre" er arrogante fordi de anser seg selv for å være bedre enn andre mennesker fra naturens side, og hindrer et åpent og likeverdig forhold mellom mennesker, hevder han. Denne "genetiske overlegenheten" kan kontrasteres med hans egen "genetiske ballast", som Bijan nevner i del 5.1. Begrepet genetisk ballast bruker han for å påpeke at hans dialog med majoritetssamfunnet preges av hans gener, som gjør at han er medlem av en synlig

---

<sup>103</sup> Lilys eget begrep

minoritet. Men en mulig teori er at 'Persian pride' fungerer som en forsvarsmekanisme. For hvis man opplever dialogen med majoritetssamfunnet som i stor grad ensveikjørt kan dette resultere i en slags påtatt "arroganse". Bijan forteller:

*"Jeg omgås ingen andre iranere. Jeg har prøvd, men det går bare ikke. Det er så mange iranere som har en greie med 'Persian pride'. Man er ikke noe overmenneske bare fordi folket ditt og landet ditt er høyt utdannet. For de er jo det. Iranere føler at de er så mye bedre enn alle andre. Og hvis du har det som utgangspunkt som menneske, det handler jo ikke om hvem du er eller hvilken farge du har, men hvis du har som utgangspunkt at dine gener og din kultur er bedre enn alle andres, slik at når du først er bare sammen med disse menneskene som forstår ditt språk så kan du på en måte fritt rakke ned på andre. Jeg takler ikke det. Jeg kan ikke være sammen med Hussein og masse andre norske kompiser og ha det dritfett og så, når det bare er meg og han på tomannshånd, så går han og snakker dritt om de andre og sier "nordmenn er så dumme og nordmenn er poteter, nordmenn er så naive, de vet jo ingenting". Sånn er ikke jeg.*

*Dessuten snakker jeg, som sagt, veldig gebrokkent farsi så det er ingen iranere her i Norge som tar meg seriøst. Jeg klarer for eksempel ikke å føre en politisk samtale. Dette er også en barriere for meg når det gjelder å sosialisere med andre iranere fordi språket mitt er såpass dårlig. Jeg kan jo alltid gå på kurs da, men det er det å få ut den berømte fingeren. Jeg tenker noen ganger at det kanskje hadde vært en god ide å bli sammen med en iransk jente som har tilnærmet lik bakgrunn som meg. Så kunne vi fått barn og kanskje lært hverandre bedre farsi og vi kunne fått en klarere identitet og hatt det ganske trygt".*

Den arrogansen Bijan føler "de andre" utviser kan, som vi ser, også være et resultat av at han snakker "gebrokkent" farsi. Følelsen av å ikke bli tatt alvorlig eller hensyn til fordi man ikke snakker et språk flytende kan resultere i en fornemmelse av å være utestengt fra det sosiale fellesskapet. Man velger da heller å la være å ta del i et fellesskap der man føler seg latterliggjort, eller underlegen.

Javad har mange av de samme tankene som Bijan har hva angår "Persian pride" begrepet, men også språkbarrieren som hinder for å ta del i et iransknorsk fellesskap.

*"Nei altså, jeg skyr andre iranere stort sett som pesten. Jeg gidder ikke sitte og ha lange samtaler med fremmede iranere som antar at vi har masse til felles bare fordi vi har foreldre fra samme land. Dessuten er de ofte så hovmodige og arrogante. Tror de er så mye bedre enn alle andre. "Persian pride" meg et visst sted. Hva er det som er så spesielt med dem da? At de generelt tar høyere utdanning? Og så da? Det er da mange andre som gjør det uten å gå med nesa i sky. Det eneste som hadde vært litt kult var jo om jeg kunne snakke farsi med noen, for der trenger jeg virkelig vedlikehold. Farsi er jo en del av hvem jeg er. Også hadde det vært gøy å ha en slags matklubb der man lagde iranske retter, for eksempel en gang i måneden. Men jeg har vel aldri vært en del av et miljø der det var naturlig å bli kjent med andre iranere heller".*

Javad har også en forestilling om at andre iranere generelt føler seg hevet over andre. Det som er interessant i både Bijan og Javads tilfelle er at de begge tar opp og fremhever at iranere generelt er kjent for å ta høyere utdanning. Bijan nevnte også at det er veldig få norskiranere blant Oslos rusmisbrukere, men fortet seg å legge til at det selvfølgelig fantes en og annen i dette miljøet også. Og samtidig som de begge gir språklig uttrykk for at høy utdanning er et dårlig grunnlag å basere sin arroganse på, fikk jeg en oppfatning under intervjuene av at de selv også var veldig stolte av dette faktum.

For å videre illustrere at det jeg tolker som uttrykk for en følelse av utilstrekkelighet i samvær med andre norskiranere hos Bijan og Javad, kan ha sammenheng med manglende språkkompetanse i farsi, vil jeg gjengi et utdrag fra ett av intervjuene med Mehda.

*"Det er klart at det er noe helt spesielt å være sammen med andre som deler den samme typen bakgrunn. For vi deler en arv og en kultur, og selv om mange ikke vil innrømme det, en religion. Det er egentlig mindre viktig for meg om andre iranere jeg er venner med er*



*sjiamuslimer eller ikke, for det er rett og slett gøy å være sammen. Snakke om iranske kjendiser, synge iranske sanger, lage iransk mat og snakke farsi sammen. Det er en fellesskapsfølelse som jeg ikke tror man kan velge helt uten videre. Jeg er veldig glad i nordmenn og å bo i Norge, men jeg vil aldri kunne bli en helt naturlig del av det norske samfunnet. Jeg blir mer som et krydder som noen velger å bruke, mens andre ikke vil drømme om å ta i. Blant andre iranere føler jeg meg helt hjemme. Og vi ler av mange av de samme tingene. Vi ler for eksempel mye av oss selv som iranere, og vi spøker mye rundt dette med ta'arouf.<sup>104</sup> Sett med norske øyne er nok ikke noe av dette så morsomt, tror jeg”.*

Igjen bruker Mehda en type mat som metafor på seg selv. Identiteten hennes beskriver hun som en godtepose bestående av mange forskjellige smaker i del 5.1, og her altså som et krydder som ikke alltid faller i smak hos majoritetsbefolkningen. Og her ser vi de faktorene hun legger til grunn for et godt sosialt fellesskap med andre norskiranere: felles referanser, musikk, mat og språk. Jeg vil hevde at språket er det viktigste fordi det er en forutsetning for å kunne ta del i de referanser som henviser til nettopp mat, musikk og iranske kjendiser. Nordmenn kan ikke ta del i dette fellesskapet hun snakker om, fordi de ikke har de samme kulturelle referanserammene som norskiranere har, samt at hva man finner humoristisk er kulturbetinget. Men desto viktigere er det at den fellesskapsfølelsen hun her snakker om også ekskluderer Bijan og Javad, nettopp fordi de ikke snakker godt nok farsi. Dette er ikke nødvendigvis en bevisst ekskludering, den kan like gjerne skyldes forestillingene Bijan og Javad har om at andre norskiranere snakker mye bedre farsi enn dem selv, i tillegg til erfaringer de har av å bli ledd av på grunn av sin haltende bruk av språket. Og nettopp her vil jeg hevde at mye av årsaken til et manglende norskiransk fellesskap ligger.

Bijan har norsk kjæreste og har aldri vært sammen med en iransk jente. Men resonnementet hans blir at det å bli sammen med en iransk jente vil åpne for muligheten til å lære seg bedre farsi, som igjen vil bety større deltakelse i et fellesskap som hittil har vært lukket for ham. Dette kan vitne om en lengsel etter tilhørighet til ”det iranske”.

---

<sup>104</sup> Ta'arouf er en høflighetstradisjon som er typisk for Iran. Den innebærer en velutviklet utveksling av fraser der hensikten kan synes å være å skulle overgå den andre i å vise sin ydmykhet. For en videre beskrivelse se Hooman Majd, 2008, 39.

Det er også en mulighet for at det finnes forskjeller mellom kjønnene på dette området. Det er helt tydelig at de mannlige informantene føler større grad av prestasjonsangst og mindre grad av språklig mestring enn de kvinnelige. Det kan skyldes flere faktorer, men noen av dem kan være at kvinner generelt snakker mer sammen og dermed får muligheten til å praktisere mer, de har kanskje hatt et sterkere ønske i utgangspunktet om å lære seg sine foreldres språk for å kommunisere med familie i Iran, og de har kanskje hatt et større behov for å ta del i "det iranske". For å illustrere dette enda klarere følger et utsagn fra Laleh:

*"Jeg har flere iranere i min vennekrets. Og jeg må jo innrømme at jeg føler meg litt nærmere dem på et vis, kanskje fordi vi deler noe av den samme bakgrunnen. Samtidig må jeg jo si at iranere er veldig forskjellige. Det er jo så stor forskjell på hva vi har opplevd og hva som former oss at du aldri skal tro at alle iranere er som den du har foran deg nå. Jeg synes det er kult å omgås andre iranere. Å kunne snakke sitt eget språk nå og da, for eksempel. Jeg snakker farsi, men jeg aner ikke hvordan man er høflig på persisk (Ler). Vi hadde besøk av noen slektninger som bor i Iran for ikke så lenge siden og de lo mye av språket mitt. De synes jeg hørtes ut som en persisk robot (ler). Men det er jo fordi jeg er født her. Jeg har aldri vært i Iran engang".*

Laleh har, som vi ser, også erfaring med å bli ledd av grunnet sin manglende beherskelse av farsi. Men i hennes tilfelle har det ikke ført til resignasjon, selv ikke når farsien hennes blir sammenliknet med et robotspråk. Snarere tvert i mot finner hun det humoristisk fordi hun ser sine egne begrensninger og vet at hun ikke har noen forutsetning for å snakke farsi perfekt eller flytende.

Et av de aspektene som kommer veldig tydelig frem i dette kapittelet er informantenes vektlegging av foreldrenes morsmål, farsi. Det er helt klart viktig for alle informantenes selvopplevde identitet å kunne snakke språket, og de fleste vil forbedre sine evner. En naturlig forlengelse av dette kapittelet blir dermed å se enda litt nærmere på farsi. Jeg vil hevde at det å beherske farsi på mange måter kan ses på som en forutsetning for å kunne

videreføre aspekter ved "det iranske", som i siste instans vil innebære en videreformidling av aspekter ved sjiaislam. Dette fordi det vil være en umulig oppgave å skille "iransk kultur" helt fra sjiaislam.

Hvilke andre grunner oppgir informantene for hvorfor det er viktig for dem å kunne snakke farsi?

## 7.2 Betydningen av farsi

Pavan K. Varma skriver: "Language is a symbol of a people's identity. It is the most vital part of their culture".<sup>105</sup> Alle informantene i denne oppgaven omtaler språket farsi som en viktig del av deres identitet og deres røtter. Norsk vil, på samme måte, være viktig for en nordmanns identitet, men uten at dette nødvendigvis er en bevisst tanke i det daglige. For som John Edwards sier: "For monolingual majority-group speakers in their own 'mainstream' settings, the instrumentality and the symbolism of language are not split and, for most such individuals, the language-identity linkage is not problematic: indeed, it is seldom considered. Minority-group speakers, however, rarely have this luxury. For them, matters of language and culture are more immediate".<sup>106</sup>

Hvis vi så tar utgangspunkt i at spørsmål om språk og kultur er mer tilstedeværende fenomen for informantene fordi de har en annen bakgrunn i tillegg til den norske, kan følgende spørsmål stilles: Hvorfor oppleves det som viktig for informantene å kunne snakke farsi? Som vi så i forrige kapittel erfares det å ikke beherske farsi godt nok som et nederlag, spesielt for de mannlige informantene. Jeg har også forsøkt å vise til at denne manglende språklige mestringen kan være medvirkende til å skape en barriere for dannelsen av norskiranske sosiale fellesskap. I det følgende skal vi se på flere årsaker til at det å mestre farsi oppleves som viktig.

Det som gjør seg mest bemerket hos informantene er et sterkt ønske om at deres barn også skal kunne farsi. Og for alle forutsetter dette at de selv kan snakke det godt. I tillegg vil

---

<sup>105</sup> Pavan K. Varma, *Becoming Indian. The unfinished revolution of culture and identity*, London, New Delhi: Penguin books, 2010, 83

<sup>106</sup> Edwards, 2009, 154

de fleste opprettholde muligheten til å kunne fortsette å kommunisere med utvidet familie i Iran. Lily legger vekt på begge disse aspektene.

*”Som jeg allerede har nevnt er det veldig viktig for iranere å markere avstand til araberne. Det inkluderer det arabiske språket. Jeg snakker ikke arabisk, men ganske greit farsi, for jeg var jo rundt 7 år da vi dro fra Iran. Men det er jo helt umulig å følge med på den dagligdagse utviklingen i et språk når man ikke bor i landet der det snakkes, så det blir nok litt stakkato. Allikevel føler jeg at farsi er en stor og viktig del av min identitet. Mine røtter. Vi har jo også mange slektninger som fortsatt bor i Iran og det hadde jo vært trist å ikke kunne kommunisere med dem bare fordi vi bor her. Dessuten vil jeg jo at mine barn skal kunne persisk slik at de kan forstå sin mormor, som ikke snakker spesielt godt norsk”.*

I tillegg til kommunikasjonsargumentet, fremhever Lily også her at det som iraner er viktig å markere et skille mellom seg selv og arabere, og det inkluderer det arabiske språket. På denne måten illustrerer hun to av de viktigste trekkene ved ethvert språk på en og samme tid; det kommunikative og det symbolske.<sup>107</sup> For Lily har farsi en instrumentell verdi fordi det kan muliggjøre kommunikasjon med familie på tvers av generasjoner og landegrenser, men har også symbolsk verdi i kraft av at det ikke er arabisk. Og her er vi inne på noe som også vil dukke opp i neste kapittel, der det handler om forestillinger om det guddommelige. Nemlig det at flere av informantene heller anvender det persiske begrepet for Gud, *Khoda*, og ikke Allah. Dette fremstår som en måte å ta avstand til det arabiske til fordel for det persiske. Jonas Otterbeck fant også denne holdningen hos de to informantene i hans utvalg som var av persisk avstamning.<sup>108</sup> Begge hevdet at Allah gir konnotasjoner til så mye mer enn islam. Otterbeck skriver: ”Det står för det arabiska mot det persiska, men också för mullornas system mot ett mer fritänkande, föreställt ursprungligare persiskt förhållningssätt till Gud”.<sup>109</sup> Alle informantene i denne oppgaven har et uttalt dårlig forhold til mullaene i Iran og den islam de står for. Farsi blir slik tildelt en type status. Og denne statusen, vil jeg

---

<sup>107</sup> Edwards, 2009, 56

<sup>108</sup> Otterbeck, 2010, 108

<sup>109</sup> Otterbeck, 2010, 108

hevde, kan også ses som et element av "Persian pride". Men da uten den negative konnotasjonen informantene tillegger uttrykket. Ingen av informantene kan lese eller skrive arabisk, og de har heller ingen ønsker om å lære det.

Javad ga også uttrykk for å være stolt av farsi. Og han legger stor vekt på at farsi er inngangsporten til kunnskap og en rik kultur.

*"Farsi er et veldig vakkert språk. Og det er veldig gammelt. Det er flere grunner til at jeg vil lære meg det bedre. For det første vil jeg jo kunne fortsette å snakke med slekt som fortsatt bor i Iran. Og bare tenk på alle den fine persiske litteraturen som finnes. Hvordan skal jeg få et forhold til den hvis jeg ikke kan språket? [...] Jeg har vokst opp med poesi og eventyr fra jeg var et lite knøtt. Det har mamma og pappa sørget for.[...] Jeg har jo også lyst til å kunne fortelle mine barn historier fra Iran og det gamle perserriket. Men da må selvfølgelig jeg først lære meg å skrive, lese og snakke språket ordentlig. Ikke noe språk, ingen kultur".*

I likhet med Lily legger Javad også vekt på det kommunikative aspektet ved å snakke farsi. Men i tillegg vil Javad lære seg å lese og skrive det, i det henseende å bli bedre kjent med iransk kultur, og da spesielt litteraturen. Jeg spurte ham om han kunne utbrodere for meg hva han mente med "ikke noe språk, ingen kultur". Til dette svarte han at det var én ting å bli kjent med en kultur gjennom et fremmed språk, for eksempel å lese persiske dikt på norsk eller engelsk, men at en helt annen verden åpnet seg i det man ble kjent med en kultur på kulturens egne premisser. Og den eneste måten å gjøre dette på var gjennom kulturens eget språk. Han mente også at i og med at han var vokst opp med iranske eventyr og fortellinger fra foreldrene, hadde han allerede en god innsikt å bygge på. Denne innsikten ville gjøre det lettere for ham å sette seg inn i det han kalte en "persisk tankegang". Det er altså ikke bare selve språket i seg selv som har verdi for Javad, men også all kunnskapen og innsikten i iransk kultur han kan skaffe seg ved hjelp av språket. Dette fokuset på det persiske språket og på persisk litteratur kan også tolkes som en avstandstaken til "det arabiske".

Sitatet ovenfor sier mye om Javads holdning til det å verdsette iransk kultur. Og jeg vil hevde at dette på mange måter tilbakeviser Zulfaqaris frykt, slik vi så innledningsvis, om at norskiranere forsøker å legge sin iranskhet bak seg til fordel for det norske.<sup>110</sup> Jeg vil også hevde at samtlige informanter, uavhengig av sin alder, er opptatte av sin iranske bakgrunn. Hva de er opptatte av kan variere, også hva de velger å ta til seg. Men hva angår farsi vil jeg forsøke å vise, slik jeg gjorde i forhold til mestring av språket i sosiale kontekster, at det også her kan være kjønnsforskjeller med i bildet. Mitt materiale taler for at de kvinnelige informantene i tidligere alder enn de mannlige, blir bevisst på at farsi er en viktig del av deres identitet. For å illustrere dette skal vi se på utsagn fra Aryan og Leila. Aryan, som er ti år eldre enn Leila hadde dette å si:

*”For meg er det kjempeviktig å kunne farsi. Jeg skal sørge for at mine barn lærer det også fordi det er jo en stor del av hvem jeg er. Farsi tilhører mine røtter. Jeg prøver i størst mulig grad å snakke farsi med mamma og pappa og alle brødrene mine nå for tiden. Vi har blitt veldig bevisste på at vi bør kunne farsi nå som vi alle er voksne. Den ene broren min har fått en sønn med en norsk dame og jeg snakker farsi til nevøen min også så han vokser opp med det”.*

Aryan henviser også til at farsi er en viktig del av hans røtter, og selv om han ikke sier det eksplisitt fikk jeg også av ham en oppfatning av at han var oppriktig stolt av språket. For Aryan har denne bevisstheten rundt viktigheten av farsi kommet etter hvert som både han og brødrene har blitt eldre. Mens Leila, som altså er ti år yngre enn Aryan hadde dette å si om temaet:

*”Jeg kan snakke farsi sånn delvis, men jeg kan det selvsagt ikke flytende. Jeg forstår det meste og klarer som oftest å gjøre meg mer eller mindre forstått selv. Problemet er jo at jeg nesten aldri bruker det. Det blir for det meste brukt når jeg snakker med mamma og*

---

<sup>110</sup> Zulfaqari, 2011, 199

*pappa, og det er dessverre sjeldnere og sjeldnere. Og så hender det at jeg bruker det med mine søsken når jeg ikke vil at andre skal forstå hva vi snakker om.*

*Jeg må innrømme at det i det siste har gått opp for meg hvor viktig det er å kunne farsi. Jeg har tidligere egentlig ikke brydd meg så mye fordi mamma og pappa og mine søsken har alltid forstått meg. Men for noen måneder siden begynte det en ny medarbeider på jobben som kunne det veldig godt, og han klarte ikke å slutte å le av meg hver gang jeg prøvde å snakke farsi. Han ville ta meg opp på bånd når jeg snakket for å spille det av for sin familie, fordi han synes det var så festlig. Det var da det gikk opp for meg at jeg ikke er så flink i farsi som jeg trodde.*

*Jeg har et veldig snevert ordforråd og blir alltid kjempefrustrert når jeg diskuterer med mamma fordi jeg ikke klarer å uttrykke meg ordentlig. Jeg tør heller ikke snakke med eldre mennesker fordi jeg er redd for å oppfattes som respektløs på grunn av store grammatiske brister. Jeg skammer meg egentlig over hvor dårlig jeg snakker farsi. Hvordan skal jeg kunne lære mine barn farsi når jeg ikke kan det selv engang? Jeg vil ikke at mine barn skal vokse opp som halvt iranske og ikke kunne mitt morsmål”.*

Leila har altså også opplevd å bli ledd av grunnet manglende ferdigheter i farsi. Med det resultat at hun nå er bevisst på sine språklige svakheter og vil gjøre noe med det. Lily og Mehda forteller at de har vært opptatt av farsi så lenge de kan huske, mens Bijan og Javad først nå, når de nærmer seg 30, har begynt å få et bevisst forhold til iransk språk og kultur.

Farsi har verdi for informantene på flere forskjellige vis. Det er blant annet et verktøy til kommunikasjon, og det har sterk symbolsk verdi. I tillegg har farsi den verdi at det åpner for at informantene kan knytte og opprettholde kontakt med sin iranske kulturarv og bakgrunn, slik Javad påpeker.

For videre å illustrere at informantene er opptatte av visse aspekter ved sin iranske bakgrunn vil jeg avslutte dette kapitlet med en del som omhandler feiringen av novroz, eller iransk nyttår.

## 7.3 Novruz – en feiring av ”det iranske”?

Lily Bandehy skriver: ”Iran er sammensatt av mange raser og religioner og folk som snakker ulike språk og tilhører ulike tradisjoner. Det som forener dem i en nasjon er tradisjoner, og en av de viktigste er nyttårsfeiringen”.<sup>111</sup> Novruz betyr ny dag på persisk, forteller informantene, og det eksisterer flere forskjellige teorier om nøyaktig hvor feiringen stammer fra. Najmieh Batmanglij nevner både Sumér og Babylon, og profeten Zoroaster som mulige kilder.<sup>112</sup> Bandehy nevner også zarathustrismen som kilde til nyttårsfeiringen.<sup>113</sup> En annen mulighet er at denne tradisjonen stammer fra *Kongenes bok*, eller *Shahnameh*, som den heter på persisk, og fra en fortelling der om kong Jamshed.<sup>114</sup> Dette eposet, bestående av over 60 000 linjer,<sup>115</sup> skal ha blitt ferdigstilt i år 1010 av den persiske poeten Firdausi.<sup>116</sup> Roy Mottahedeh skriver: ”[...] Jamshed being an ancient Iranian king who founded towns by the thousands and established the Iranian new year’s festival.”<sup>117</sup>

Nyttåret faller mellom den 20-22.mars, avhengig av solens posisjon på himmelen, og alle informantene poengterer overfor meg at det er en feiring av naturen. Alle forteller også at de feirer ”den nye dagen” 21.mars. Som vi skal se er det noe variasjon hva angår tradisjonsinnhold, men også mange elementer som går igjen. Flere forteller at de dekker det tradisjonelle nyttårsbordet. Dette bordet kles med sofreh, en tradisjonell duk, som igjen dekkes med syv forskjellige ting som begynner på bokstaven s. Både tallet syv og bokstaven s hadde signifikans i det gamle perserriket og alle de syv bestanddelene som plasseres på bordet har symbolsk verdi i det at de hver for seg beretter en historie om fornyelse og fruktbarhet.<sup>118</sup> Bordet dekkes med flere andre symbolske ting, blant annet en diktbok av poeten Hafez, eller et eksemplar av Koranen.<sup>119</sup> Resitasjon fra Koranen ble nevnt av noen informanter som ett av flere forsøk fra presteskapet i Irans side for å gjøre denne feiringen

---

<sup>111</sup> Lily Bandehy, *Jeg kommer fra Iran*, Oslo: Kulturbro forlag as, 2003, 154

<sup>112</sup> Najmieh Batmanglij, *Happy Nowruz. Cooking with children to celebrate the Persian new year*, Washington DC: Mage publishers, 2008, 11

<sup>113</sup> Bandehy, 2003, 154

<sup>114</sup> Batmanglij, 2008, 11

<sup>115</sup> Roy Mottahedeh, *The mantle of the Prophet. Religion and politics in Iran*, Glasgow: Oneworld publications, 2009, 158

<sup>116</sup> Ibid, 157

<sup>117</sup> Ibid, 314

<sup>118</sup> Batmanglij, 2008, 37

<sup>119</sup> Ibid, 41



mer "islamsk". Lily fortalte at da Khomeini forsto at han ikke ville klare å sette en stopper for denne tradisjonen, selv om han mislikte den sterkt, forsøkte han heller å introdusere islamske aspekter i den. Hun mente videre at det var blitt vanlig i Iran etter revolusjonen å sitere Koranvers som en del av nyttårsfeiringen. Dette er det ingen av informantene som gjør i følge dem selv, men flere av husholdningene har en kopi av Koranen på nyttårsbordet. Alle forteller at de har et nært forhold til nyttårsfeiringen, og bortsett fra Leila, som ikke kan se for seg at hun skal klare å holde på tradisjonen, sier de resterende at de vil opprettholde den i fremtiden. Det er også flere som sammenlikner novruz med den norske julefeiringen.

Novruz er altså en viktig tradisjon for alle informantene. Spørsmålet blir dermed *hva* det er ved denne feiringen som oppleves som viktig? Og hvordan ser informantene for seg at tradisjonen kan opprettholdes? For å belyse dette skal vi først se på hvordan Laleh beskriver novruz:

*"Under novruz har vi et bord med syv ulike ting på som begynner på bokstaven s. Mamma lager mat med en eller annen type fisk og barna får penger og presanger. [...] Familien samles, rett og slett. Det er jo nesten som julaften. Og hos oss er det sånn at huset er åpent for alle. Alle våres venner har vært med, fra andre religioner også, det er ikke sånn at det bare er iranere med. Det er kanskje ment å være en ren familieaffære, men det skjer ikke hos oss.*

*Jeg liker tradisjoner. Vi feirer jo jul også. Veldig multi-kulti, kan du si. Novruz er definitivt en tradisjon jeg vil opprettholde. Det er jo en tradisjon som holder familien samlet, og uansett hvem jeg gifter meg med vil jeg fortsette å feire den. Jeg kommer aldri i verden til å klare å sette meg inn i alt som skal tilberedes og ordnes, men jeg får plukke ut det som betyr noe for meg".*

Det ser ikke ut til at Laleh har noe sterkt forhold til de formelle aspektene ved novruz, slik som hva nyttårsbordet består av i sin helhet eller symbolikken bak det. Det er heller ikke det som fremstår som viktig for henne. Hun fokuserer tydeligvis på det sosiale ved feiringen –

familie og venner tilbringer tid sammen. Slik hun beskriver novruz forbinder hun det også med en sosialt inkluderende høytid. Men det er Lalehs mor som står for forberedelsene, og som kjenner til symbolikken bak de forskjellige bestanddelene av nyttårsbordet. Dermed er det også hun som foreløpig styrer tradisjonen og innholdet. Tradisjonen vil få et helt annet innhold og en helt annen betydning i det Laleh og hennes søsken selv skal stå for feiringen, noe hun presiserer er uunngåelig i samme intervju. Og fordi Laleh ikke er født i Iran, har hun heller ingen forutsetninger for å vite hvilke deler av feiringen som allerede er endret siden moren dro fra Iran. På samme måte som Laleh ser for seg at hun vil velge ut, og ta til seg, de delene ved islam som tiltaler henne, noe vi kommer tilbake til i neste kapittel, vil hun gjøre det også med novruzfeiringen. Altså vil de delene av feiringen som betyr noe for henne videreføres, mens andre aspekter vil falle bort.

Lily derimot, har god oversikt over de viktigste aspektene ved novruz, og symbolikken bak de forskjellige delene av nyttårsbordet. Hun er også en god del eldre enn Laleh, og har mange minner fra Iran. Imidlertid er hun veldig åpen på at hun ikke kommer til å ha tid eller overskudd til å arrangere nyttårsfeiring slik hennes mor gjør det i dag.

*"Novruz vil jeg fortsette med, ja! Som jeg allerede har nevnt er det en viktig feiring for iranere og er sterkt knyttet opp til vår identitet. Jeg vil si det er en av de viktigste delene av iransk kultur. Det er en feiring av naturen, og en anledning til å legge gamle synder bak seg. Å begynne på nytt. Man skal tilgi andre og skvære opp med de man har kranget med. I alle fall i teorien. Og det er en fin måte å tilbringe tid med familie på. Men også med venner. Så lenge jeg kan huske er dette en feiring der alle som vil får være med.*

*Jeg vet dessverre at jeg ikke kommer til å orke å gjøre alt det mamma gjør i dag. Hun planter bønnespirene, som står for fornyelse, på den gammeldagse måten og hun lager mat og desserter i dagesvis. Det er en lang forberedelsesprosess. Men mamma er jo hjemmевærende så hun har alltid hatt mer tid til sånne ting.*

*Det er en del tradisjoner jeg husker fra da jeg var yngre som har uteblitt i mange år, men som jeg vil ta opp igjen. Det ene er sizdah bedar. Det foregår den trettende dagen etter nyttår. Da drar vi ut i naturen og tenner syv bål på rekke og rad, men med litt mellomrom. Så*

*skal man hoppe over bålene, en etter en, mens man ytrer et slags mantra. Man ber da, ved hjelp av dette mantraet, om at ilden skal ta ens synder fra det gamle året slik at man blir rensset for disse og kan begynne på ny i det nye året. Og etter dette arrangeres det piknik med gigantiske kopper og kar med alskens mat som varmes over gigantiske bål. "Picnic Iranian style"<sup>120</sup>, med andre ord" (ler).*

Samvær med familie og venner går også igjen hos Lily, og for henne er altså den iranske nyttårsfeiringen tett knyttet opp til det hun opplever som sin iranske identitet, og spiller en viktig rolle for denne identiteten på samme måte som farsi gjør. Novruz fungerer som et forankringspunkt og et bindeledd til det iranske. Og akkurat på dette området ser det ut til å eksistere store forskjeller mellom de eldre og de yngre informantene. De eldre fokuserer i større grad på at de vil lære mer om tradisjonen og opprettholde "den ordentlige" måten å feire på. Som vi så ovenfor vil Lily blant annet reintrodusere en tradisjon hun husker fra barndommen, mens Laleh sier hun vil velge ut bare de delene hun mener har verdi for henne. Leila, som også er blant de yngre informantene, forteller at selv om hun setter pris på novruzfeiringen er det "mammass greie" og hun ser ikke for seg at den skal overleve etter moren. For å illustrere aldersdimensjonen ytterligere kan Leila kontrasteres med Javad, som nærmer seg 30.

*"Nyttårsfeiringen er viktig. Den er mye eldre enn islam, men sjiamuslimer feirer den jo også. Jeg vet om flere som har gjort den mer muslimsk enn det den opprinnelig er, men det er jo sånn med de fleste tradisjoner. Altså at de endres over tid og sted, avhengig av hvem som feirer den. Hos oss har vi nyttårsbord med syv ting som begynner på s, blant annet er det et eple og noen egg og noen gullfisk i en bolle. Jeg husker ikke hva alt står for. Vi leser dikt fra forskjellige store persiske poeter, vi spiser masse mat og barna får penger av de eldre. Vi har også en tradisjon der vi tenner bål ute og så skal vi hoppe over dem for å rense syndene våre, tror jeg. Jeg må sette meg litt mer inn i hva alt egentlig går ut på, ellers blir den jo borte.*

---

<sup>120</sup> Hun spiller på tittelen til en kjent iransk film ved navn "Divorce Iranian style".

*Vi har også piknik noen dager etter selve nyttårsdagen, så lenge det ikke er altfor kaldt da. Og det er ikke sånn at man må være iraner for å være med altså, jeg har alltid fått lov til å ha med meg venner så vi pleier alltid å være mange. Det er nok årets høydepunkt”.*

Javad er klar over at han mangler kunnskap om tradisjonene rundt novruz. Men på samme måte som han vil tilegne seg sterkere kunnskap om iransk litteratur og poesi, har han et ønske om å lære mer om novruz som tradisjon for å kunne videreføre den. Dette vil uansett innebære endringer slik at feiringen får et annet innhold og utseende, fordi det vil være hans tolkning av tradisjonen som videreføres. Dette påpeker han også selv, men da i forbindelse med at andre sjiamuslimer i Norge gjør feiringen mer muslimsk enn det han selv mener den opprinnelig er.

Javad nevner et annet aspekt som tydeligvis får konsekvenser novruzfeiringen i Norge - det norske klimaet. En del av utendørsaktivitetene i forbindelse med novruz erstattes av inneaktiviteter fordi det ofte fortsatt er kaldt og snø i mars. Alle informantene er vant med snø og kulde, og det er fullt mulig å tenne opp bål i snøen. Grilling over vinterbål er fortsatt en vanlig aktivitet i Norge. Men jeg tolker det dithen at å hoppe over bål i snøen ikke får den samme symbolverdien for informantene og deres familier nettopp fordi alt er dekket av snø. Novruz er en feiring av naturen og symboliserer fertilitet og fornyelse, en symbolikk som kanskje ikke får den samme verdien når alt i naturen er dekket av snø.

Rudi forteller også om gode opplevelser i forbindelse med novruzfeiring i hennes hjem, men også om alternative måter å feire på når været ikke oppleves som ideelt for piknik og bål. Familien hennes dekker nyttårsbord, samler familie og venner, og hopper over bål i naturen og drar på piknik så lenge været tillater det. Men fordi det snødde den trettende dagen etter nyttår i fjor, ble bål og piknik erstattet med et restaurantbesøk. Mehda forteller også i det følgende om alternative måter å feire novruz på når den norske vinteren oppleves som en hindring.

*”Jeg husker ett år da det var så mye snø i mars at selv vi barna skjønte at det var fåfengt å holde maten varm der ute, så vi slo opp et telt i stuen. Det fungerte bra det også. For meg er dette en såpass viktig tradisjon at den vil jeg videreføre. Noe av det beste med novruz er jo at det er en gylden anledning til å samle familie og venner, enten de er muslimer eller ikke, over et godt måltid. Sosiale sammenkomster kan aldri være en dårlig ting, spør du meg. Dessuten er det veldig pent med nyttårsbord og alt det står for. Halve moroa er jo å gjøre i stand bordet. Jeg gleder meg til sønnen min blir gammel nok til å begynne å lære hva alle de forskjellige tingene betyr[...] Novruz er en spesiell feiring som egentlig handler om å ære naturen”.*

Igjen ser vi at det er det sosiale samværet med venner og familie som vektlegges mest. Men symbolikken og ritualene fremstår også som viktige for Mehda, noe hun vil videreføre til neste generasjon også. Omid fremhever også sosialt samvær under novruz, men jeg fikk ikke inntrykk av at feiringen var viktig for ham på samme måte som for de andre. Moren hans forbereder tydeligvis en god del til feiringen, som foregår med familie og venner og venners familie. Men han beskriver det som en ”festmiddag med god mat og god drikke”. Og da han fikk spørsmål om han kunne tenke seg å videreføre novruz som tradisjon svarte han at ”novruz er en feiring jeg godt kunne tenke meg å bruke som en unnskyldning til en liten fest senere i livet også”. Selve innholdet i feiringen fremstår imidlertid ikke som særskilt viktig for ham.

På bakgrunn av dette kapitlet vil det være rimelig å hevde at selv om det ikke eksisterer noe iransknorsk sosialt fellesskap i Norge i dag, er informantene på flere områder opptatte av sin iranske kulturelle bakgrunn. Det ser ut til at interessen for denne bakgrunnen øker i takt med alder. Og det er mulig at en slik økende interesse vil kunne danne grunnlag for et fremtidig fellesskap. Interessen vil også kunne føre til at flere informanter tar til seg elementer som er preget av det iranske.

Videre vil jeg se på om det finnes noe spesifikt norsk som kan sies å prege informantenes identitet. Det vil jeg først og fremst forsøke å gjøre ved å se på et område som etikk. Til slutt følger et delkapittel om informantenes forhold til det guddommelige.

## 8 Mellom himmel og jord – tanker om det etiske og det guddommelige

Hva et individ anser som rett og galt avhenger av flere faktorer. Både miljø, sosial bakgrunn, og religion virker inn, for å nevne noen. Det vil også være store forskjeller mellom mennesker når det kommer til synet på *hvorfor* man skal leve rett. En sterkt religiøs person vil kunne motiveres til å leve et etisk godt liv for å sikre seg en plass i himmelen eller i paradiset. Begrepet etikk brukes her om overordnede tanker om rett og galt.

Hva slags etisk identitet trer frem hos informantene i denne oppgaven, der de fleste ikke tilkjenner seg en spesifikk religiøs overbevisning?

### 8.1 En etisk identitet

Her vil jeg argumentere for at det som kan kalles det norske samfunns overordnede etikk har stor innvirkning på informantenes eget internaliserte syn på etikk. Og jeg vil støtte meg på Otto Kroghseth for å illustrere argumentet. Kroghseth sier: "I dagens kultursituasjon er det en utbredt erkjennelse at det til individers, grupper og samfunns selvforståelse også hører elementer av grunnleggende etisk identitet. Denne foreligger gjerne som en integrert del av et større, kulturelt fellesskap bygd på de samme historiske røttene, tradisjonene og religions- eller livssynsfaktorene".<sup>121</sup> Lars Østnor følger opp og skriver videre; "[...] formidling av det etiske normgrunnlaget til egne borgere, og særlig til den oppvoksende generasjonen, vil være en sentral del av samfunnets videreføring av de identitetsdannende momentene".<sup>122</sup> At denne "etiske identiteten" altså er en integrert komponent hos individet innebærer ikke nødvendigvis at man er seg denne bevisst. Det er ikke slik at individer går rundt og tenker på etiske prinsipper til daglig, eller nødvendigvis hvor man har dem fra, men de fleste har en idé om hva de oppfatter som etisk rett og galt, og handler til daglig på bakgrunnen av denne oppfatningen. For informantene i denne oppgaven er, imidlertid, ingen av faktorene Kroghseth nevner i utgangspunktet til stede. De har ikke historiske røtter i Norge, de har ikke lang bakgrunn fra de samme tradisjonene eller religions- og

---

<sup>121</sup> Sitert i Lars Østnor, Mange religioner – underveis mot én etikk? Oppsummering og utblikk, i Mange religioner - én etikk?, redigert av Lars Østnor, Oslo: Universitetsforlaget, 1995, 240

<sup>122</sup> Østnor, 1995, 240

livssynsfaktorene. Men de har vokst opp i Norge, har gått på skole i Norge, og er sosialisert inn i en norsk kultur og i det norske storsamfunnet. Dette storsamfunnet er preget av den protestantisk kristne trostradisjon, i tillegg til en norsk humanistisk tradisjon. Dermed også av protestantisk kristne og humanistiske idealer om rett og galt. Spørsmålet blir da om, og eventuelt hva, dette har å si for informantenes "etiske identitet". Hvilke etiske prinsipper har de et forhold til? Og hvor har de dem fra i følge seg selv?

Jeg vil gjerne nevne at jeg ikke inkluderte begrepene etikk eller moral i spørsmålsformuleringen til informantene, men samtlige har tolket spørsmålet i en slik retning.

Det er spesielt to momenter som går igjen hos alle informantene. Det ene er gjensidighetsprinsippet. Innenfor kristen trostradisjon omtales gjensidighetsprinsippet ofte som den gyldne regel, og det finnes flere vestlige teoretikere som argumenterer for at denne regelen finnes innenfor de fleste av verdens livssyns- og trostradisjoner.<sup>123</sup> Dette fremstår for meg som forsøk på å påvise et slags universalt etisk prinsipp. Jeg skal ikke her ta stilling til hvorvidt argumentasjonen er gyldig eller ikke, men jeg vil påpeke at tolkningen av ett og samme utsagn vil kunne tolkes vidt forskjellig, avhengig av land og kultur. Som Abraham H. Khan skriver, "[...] the golden rule has conduced to social cohesion in religious communities whose forms of life are so different that the rule cannot be regarded as a universal principle with universal meaning".<sup>124</sup>

Jeg vil argumentere for at informantene i all hovedsak tolker gjensidighetsprinsippet innenfor rammeverket av norsk protestantisk kristendomstradisjon samt den norske humanistiske tradisjon. Blant annet som resultat av sosialisering i barnehage og skole, og øvrige norske institusjoner der en formidling av et norsk "etisk normgrunnlag", som Østnor omtaler over, i stor grad foregår.

Det andre momentet, som jeg vil hevde langt på vei er en variasjon over samme tema, er politimester Bastians kardemommelov, hentet fra Thorbjørn Egners barnebok, *'Folk og*

---

<sup>123</sup> Se blant annet Jeffrey Wattles, *The golden rule*, New York, Oxford: Oxford university press, 1996 og Jacob Neusner og Bruce Chilton, *The golden rule. The ethics of reciprocity in world religions*, London, New York: Continuum, 2008

<sup>124</sup> Abraham H. Khan sitert i Jeffrey Wattles, *The golden rule*, New York, Oxford: Oxford university press, 1996, 192

*røvere i Kardemommeby*'. Kardemommeloven oppfordrer alle borgere til å behandle andre godt og så lenge man gjør det står man for øvrig fritt til å handle slik man ønsker. Først vil jeg ta for meg gjensidighetsprinsippet slik informantene kjenner det; "Gjør mot andre det du selv vil at andre skal gjøre mot deg".

### 8.1.1 Gjensidighetsprinsippet

Rudi er en av dem som nevner dette prinsippet som etisk veiledende for sitt liv.

*"Gjør mot andre det du vil at andre skal gjøre mot deg. Dette lever jeg etter. Jeg må også nevne et par andre prinsipper som er veldig viktige for meg. Ærlighet, tålmodighet og respekt. Alle kan ikke være akkurat slik du vil de skal være. Og jeg synes man skal ha respekt for andres meninger, og akseptere at andre er annerledes. Siden jeg var liten jente har faren min banket inn i hodet mitt at det er veldig bra å kunne diskutere og ha en dialog. Det viktigste er jo ikke å bli enige, men å høre hva den andre har å si. Her i Norge tror jeg vi tøyer grensene mye mer og har mer tålmodighet til å høre på andre parter, sammenlignet med Iran. Der opplevde jeg at de fleste mente at det var enten slik eller slik og det fantes ingenting i mellom. Sannsynligvis som resultat av at de lærer allerede i barndommen at dét er riktig og dét er galt, og noen gråsoner er det ikke snakk om. Åpenhet stagnerer jo i et slikt miljø. Og i Iran kan jo hele familieklaner bli uvenner bare fordi to mennesker er uenige om en filleting. Det er ikke rart det blir krig i verden, sier nå jeg".*

Rudi karakteriserer her kvaliteter hun anser som etisk gode, altså ærlighet, tålmodighet og respekt, som typiske for det å være norsk, i motsetning til det å være iransk. Hun legger vekt på viktigheten av å utvise respekt og tålmodighet for andre måter å være og leve på, uavhengig av hvor forskjellige de måtte være fra en selv. Det interessante i så henseende er at Rudis etiske identitet, som jeg vil hevde er sterkt preget av hennes oppvekst her i Norge, ikke inkluderer den samme respekten for den "iranske etiske identiteten", som nødvendigvis er dannet på bakgrunn av iranske historiske røtter, iranske tradisjoner og iransk religion. Rudi ga også uttrykk for stor frustrasjon over at flere av hennes mannlige slektninger i Iran



ikke så henne i øynene i hennes nærvær, men heller stirret ned i gulvet. Hun oppfattet det som respektløst og uærlig. Imidlertid er det mulig at Rudis mannlige slektninger i realiteten forsøkte å opprettholde en sure fra Koranen som pålegger menn å senke sitt blikk i en kvinnes nærvær.<sup>125 126</sup> Altså kan dette ha vært uttrykk for *deres* etiske identitet, og et forsøk på å behandle Rudi med respekt. Det blir en slags kollisjon mellom etiske identiteter, der den ene er formet av verdier som verdsettes høyt i Norge, og den andre i Iran.

Lily, som vi har sett flere steder i oppgaven, er en av informantene som i størst grad anerkjenner sin iranske arv. Hun sier eksplisitt flere ganger i løpet av intervjuene at hun er klar over at hun på mange måter er påvirket av sin iranske bakgrunn. Men i forhold til etiske prinsipper siterer hun, som Rudi, gjensidighetsprinsippet.

*”Den eneste formen for ”statsreligion” jeg føler jeg kan leve med er den vi har her. Den er tolerant på mange måter og prøver ikke å diktere hvordan man skal leve sitt liv. Jeg forsøker å leve mitt liv rettferdig og ikke skade andre, verken i ord eller handling. Og hvis jeg skal nevne et prinsipp jeg lever etter så er det, ”Gjør mot andre slik du selv vil at andre skal gjøre mot deg”. Hvis alle hadde prøvd litt hardere å leve opp til dette, eller en variant av dette, ville verden vært et ganske mye bedre sted å leve. Skal vi bo her sammen, hvorfor ikke bare komme godt overens og være snille mot hverandre?”*

I følge Lily selv er det altså samfunnet hun har vokst opp i som preger hennes syn på hvilke overordnede etiske prinsipper hun vil leve etter. Hun snakket også mye om sosial rettferdighet, spesielt om en rettferdig fordeling av goder i verden. Det er mulig at hun på dette området kan være like influert av islam fordi rettferd er noe det også fokuseres mye på innen islam og i Koranen.<sup>127</sup> Jeg ville vite om Lily hadde noen tanker om hvor en slik sosial rettferdighetssans stammet fra, og da svarte hun at den kom fra å ha sett og opplevd urettferdighet på kroppen i Iran. Og det var her hun selv mente at hun fikk vanskeligheter

---

<sup>125</sup> Berg i Berg, 2000: sure 24, vers 30, 244

<sup>126</sup> Berg i Berg, 2000: sure 24, vers 31 pålegger kvinnen det samme,

<sup>127</sup> Berg i Berg, 2000: Se blant annet sure 2, vers 177, og sure 57, vers 25, side 17 og 403

med Koranen i forhold til Bibelen og de ti bud. Hun brukte budet om at man ikke skal stjele for å illustrere hva hun mente. Hun presiserte at hun ikke synes det er etisk rett å stjele fra andre, men hun synes personlig det er etisk mer forkastelig å straffe en person som har stjålet et brød fordi han sulter ved å hugge av ham hendene. Hun mente at Bibelen legger til rette for en mer relativ holdning til etikk og moral enn Koranen fordi sistnevnte, for eksempel i tilfelle tyveri, spesifiserer en absolutt straff.<sup>128</sup> Men hun legger til at hun er klar over at hun sannsynligvis ikke ville ha hatt noen kvaler med en slik straff dersom hun hadde vokst opp i Iran, fordi hun da ville vært sosialisert inn i en helt annen etisk realitet. Lily fortalte også at hun ikke forsøker å leve rettferdig for å få en plass i himmelen. Dette er fordi hun ikke tror det er slik det står i Koranen eller Bibelen, at det finnes en Gud som skal veie ens etiske og moralske handlinger i det man dør.

Det gjør derimot Aryan. Og han presiserer, som vi så tidligere i oppgaven, at han håper Gud er fornøyd med ham fordi han forsøker å leve opp til forestillingene han har om Guds krav til ham. Også han siterer, som Rudi og Lily, gjensidighetsprinsippet som etisk veiledende.

*"I bunn og grunn skal du behandle andre mennesker slik du vil at de skal behandle deg. Fordi vi er skapt helt like, alle mann... Dessuten har vi jo bare hverandre, jeg fatter ikke poenget med å være uvenner og kjipe mot hverandre. Da har man plutselig mye å svare for også, den dagen man eventuelt står der i himmelen foran Gud, og han skal gå gjennom regnskapet ditt. Det nytter ikke å stå der da og skylde på alle andre, det er dine egne avgjørelser, gode som dårlige, du må stå til ansvar for. Men jeg tror ikke Gud står der og er sint fordi man ikke praktiserte sånn og sånn. Han er nok mer opptatt av gode og dårlige holdninger og gjerninger".*

Det er interessant at Aryan har en forestilling om at Gud ikke dømmer individet på bakgrunn av om man har vært pliktoppfyllende med hensyn til foreskreven praksis. Fordi en stor del av det å være en god muslim, nettopp innebærer å overholde regler for praksis. Og Aryan ytrer jo i del 5.1 et sterkt ønske om å forbedre sin praksis, blant annet ved å gå til fredagsbønn.

---

<sup>128</sup> Berg i Berg, 2000, 71: Sure 5, vers 38 lyder, "Tyven, mann som kvinne, hugg av deres hender, som en gjengjeldelse de har fortjent, og som en preventiv straff fra Gud [...]"

Delvis kan sistnevnte skyldes, som vi har sett, at han har en forestilling om at moren hans ville ha blitt veldig glad for det. En annen årsak kan være at han har et behov for å omgås andre som tror like inderlig som ham selv på Gud. Men da jeg spurte ham hvorfor det var viktig for ham å forbedre praksis og ritualutøvelse svarte han at han trodde dette var den beste måten å komme nærmere Gud på. Jeg ville videre vite om han så for seg at Gud ville veie en slik forbedring positivt på den etiske vektskålen. Men til dette svarte han nei. Han hadde ingen tro på at man kan "kjøpe godvilje" hos Gud på denne måten. En slik strategi gjennomskuer Gud med en gang mente han, da var det bedre å la det være. Otterbeck fant noe av den same holdningen blant sitt utvalg når det gjaldt praksis. Han skriver: "Kan man inte finna den rätta motivationen är handlingen tom och bör inte utföras".<sup>129</sup>

Mehda har, som vi har sett, ingen uttalte behov for å praktisere ritualer for å føle seg nær Gud, og dermed ikke for å leve et etisk rett liv.

*"Jeg trenger vel egentlig ingen religion eller en hellig bok til å fortelle meg at det er galt å ta liv, galt å såre noen, galt å stjele? Dette er helt vanlige menneskelige rettesnor, er det ikke? De fleste mennesker har jo en samvittighet som gnager når man vet man har gjort noe galt. Jeg lever etter akkurat de samme prinsippene nå som jeg har funnet tilbake til Gud, som før. Jeg er veldig glad i prinsippet om at man skal gjøre mot andre som man selv vil at andre skal gjøre mot en selv...*

*Gud fører ikke regnskap over hvor mange ganger jeg går i moskeen eller hvordan jeg ber. Gud forlanger av meg at jeg skal ha ham i mitt hjerte og vise ham at jeg elsker ham ved å være glad i andre mennesker og hjelpe dem med det jeg kan mens jeg lever. Det er jo på denne måten jeg lever et moralsk rettferdig liv. Hvor jeg havner etter dette er det umulig å si noe om. Jeg håper egentlig at alt bare blir svart og at jeg skal sove.*

*Jeg leser Kardemommeby for sønnen min nå, og politimester Bastian har skjønnet det. Vær grei og snill, og for øvrig kan du gjøre hva du vil" (Ler).*

---

<sup>129</sup> Otterbeck, 2010, 65

Knyttet til Mehda's utsagn vil jeg hevde at samvittighet er et relativt begrep. Hva et individ føler dårlig samvittighet for vil nødvendigvis avhenge av vedkommendes syn på hva som er rett og hva som er galt. Dette synet vil igjen være avhengig av kulturen man har vokst opp i. En sterkt troende muslim for eksempel vil trolig få dårlig samvittighet dersom han ikke går til fredagsbønn. Fordi det er en plikt å møte opp. Men Mehda ytrer ikke ønske eller intensjon om å leve etter foreskrevne regler for islamsk praksis. Hun anser da heller ikke rituell praksis som etisk påkrevd av Gud.

Mehda nevner spøkefullt Kardemommeloven som en god etisk veileder. Spøkefull er Omid også når han nevner Kardemommeloven, og påpeker at å gjennomføre en slik lov er en utopisk tanke. Politimester Bastians Kardemommelov lyder:

*"Jeg er politimester Bastian og er en vennlig mann, for det synes jeg man skal være hvis man kan. Og jeg går omkring og passer på at alle har det bra, for det synes jeg at alle skulle ha.*

*Jeg har laget en kardemommelov som er for byen vår, og i denne kardemommeloven står: Man skal ikke plage andre, man skal være grei og snill, og for øvrig kan man gjøre som man vil".*

Javad, derimot, forteller i fullt alvor at kardemommeloven er noe han lever etter.

### **8.1.2 "Kardemommeloven er best"!**

*"Jeg er en veldig stor tilhenger av Kardemommeloven. Den er så enkel og grei, at selv en 2-åring forstår hva den går ut på. Det er kanskje litt blåøyd å tro at alle skal ta til seg en lov som står i en barnebok, men det ligger så mye visdom i den. Dessuten forstår jeg ikke hvorfor det er helt greit å si at man følger det og det moralske prinsippet fordi det står i den eller den hellige skriften, enten det er Bibelen eller Koranen, mens hvis jeg kommer og sier at jeg er fan av politimester Bastians lov så er jeg naiv eller blåøyd? Hvor er logikken i det? Bare fordi en tekst har vært autoritativ i tusenvis av år, betyr det at man ikke skal sette spørsmålstegn ved den? Eller finne nye kilder til moral og etikk? Snakk om å sette en stopper*

*for nytenkning. Tenk om Egner faktisk var en profet? (Ler). Men fra spøk til alvor: Jeg vet det er veldig lett å si at man lever etter slik etikk og en slik moral, men det er jo ikke alltid så enkelt å leve opp til det. Men jeg mener at mye ligger i intensjonen og man bør i alle fall prøve i så mange situasjoner som mulig å leve opp til dem. En annen ting som kan gjøre spørsmålet om prinsipper og moral vanskelig er jo at sånt er veldig kulturbestemt. Det som er riktig ett sted i verden kan jo være forkastelig et annet sted. Det gjelder å være seg sitt miljø litt bevisst slik at man kan ta visse forhåndsregler og ikke fremstå som fullstendig ignorant overtrampere”.*

Javad er bevisst på at hva et menneske oppfatter som rett og galt i stor grad avhenger av hvilken kultur man vokser opp i. Det er ikke dermed sagt at en med muslimsk religiøs bakgrunn som vokser opp i Norge nødvendigvis tar til seg storsamfunnets etiske identitet. Men jeg vil hevde at det foregår en mye større grad av nytenkning og innovasjon innen de fleste trossamfunn, også på områder som angår etikk og moral, enn det Javad gir uttrykk for å mene. I det trossamfunn flytter på seg, for eksempel ved migrasjon, er endring uunngåelig når det rekonstrueres i det nye samfunnet.

Jeg vil også hevde det er rimelig å anta at de fleste religiøse trossamfunn ikke vil finne kardemommeloven støtende. Det noen kanskje vil kunne finne støtende derimot er Javads spøkefulle uttalelse om at Egner muligens var en profet. Men Javad nevner også intensjon om å tenke og handle godt som viktig. Jeg fikk ikke inntrykk av at hans intensjon med utsagnet var å såre eller støte noen.

Bijan trekker også frem kardemommeloven.

*”Jeg er konfirmert humanistisk fordi det synes mamma var riktig. Hun har alltid vært opptatt av at jeg ikke skulle behandles annerledes enn andre norske barn og unge. Så det sier kanskje seg selv at jeg ikke har noen religiøse prinsipper?*

*Så kardemommeloven er best! Vær grei og snill og utover det kan du gjøre som du vil. Å være grei og snill for meg betyr det samme som å være åpen. For andres meninger og*

*synspunkter. Og åpen for nye ideer. Ikke dømme folk for det ytre. Er Ali fra Iran? Ok! Er Carl fra USA? Ok! Men ikke la det stå i veien for åpenheten og nysgjerrigheten. Det er jo bare på en slik måte man kan skape seg forskjellige bilder av verden og forståelse for saker og ting man kanskje ikke har tenkt på før. Jeg har alltid forsøkt å ha venner innenfor mange forskjellige miljøer og subkulturer i Oslo, og tro meg når jeg sier at man støter på mange fordommer der ute![...] Jeg vil leve på en slik måte at jeg lurer meg selv til å tro at jeg ikke har noen fordommer, selv om jeg har masse (ler). Jeg prøver i hvert fall å være åpen for andres meninger”.*

Thorbjørn Egners kardemommelov fra 1955 står, som sagt, som en slags etikkens kjerne for både Javad og Bijan. Og begge legger stor vekt på at åpenhet og det å utvise takt og tone er den riktige måten å leve med andre mennesker på. Denne åpenheten innebærer å lære seg hva andre mennesker tenker og mener, og ikke dømme noen basert på utseendet, slik de begge ofte opplever å bli.

Jeg har her forsøkt å vise at flere av informantene på et overordnet etisk plan er påvirket, bevisst eller ubevisst, av både den protestantisk kristne og den humanistiske kulturtradisjon de har vokst opp i. Kardemommeloven og gjensidighetsprinsippet gikk igjen som viktige etiske veiledere. Fra dette skal vi nå bevege oss over til det guddommelige og det eksistensielle.

Det er et universelt fenomen å stille seg spørsmålet om hvem man er og hva man tror på. Dette er viktige spørsmål, fordi som David M. Bell forteller: "From my experience in teaching the psychology of religion to college students, the domain of religious identity appears to be of great concern and anxiety. 'Who am I?' is inextricably related to 'What do I believe?'"<sup>130</sup>

Svarene man finner vil avhenge av miljø, kultur, religion og mye mer. Det er flere av informantene som nevner dette også; de ville ha hatt et helt annet utgangspunkt i livet, og dermed også syn på Gud, dersom de hadde vokst opp i Iran.

---

<sup>130</sup> David M. Bell, Development of the religious self: A theoretical foundation for measuring religious identity, I Religion and the individual, redigert av Abby Day, Aldershot, Burlington: Ashfate, 2008, 128

## 8.2 Forestillinger om det guddommelige – om å tro på Gud

Jeg er klar over at begrepet Gud, slik det står her, gir konnotasjoner til den protestantiske trostradisjon. Jeg valgte allikevel å bruke dette begrepet etter å ha utført prøveintervjuet nevnt i kapittel 2. Da stilte jeg nemlig et konkret og kategorisk spørsmål av den typen Ammerman anbefaler at man ikke gjør.<sup>131</sup> Spørsmålet var, "Anser du deg selv for å være religiøs"? På dette spørsmålet svarte informanten nei. Han sa at han trodde på Gud, men at han ikke var religiøs. Den neste informanten brukte også begrepet Gud, og ikke Allah eller det persiske Khoda, lenge før spørsmål rundt dette temaet dukket opp. Selv Mehda, som er en av to informanter som selv kategoriserer seg som religiøs muslim, omtalte den guddommelige skikkelsen hun tror på som Gud. Jeg spurte henne hva det skyldtes at hun anvendte begrepet Gud og ikke Allah, og da svarte hun at det var mer naturlig for henne å bruke begrepet Gud med meg fordi hun er vokst opp her i Norge. Dessuten omtaler hun Gud ved det persiske ordet, *Khoda*, når hun omgås andre norskiranere og når hun samtaler med familien. Det gjorde også Aryan, den eneste andre i utvalget som også har en uttalt gudstro.

Først skal vi se på noen forestillinger om Gud, med spesielt fokus på Aryan og Mehda, fordi det er disse to som har en uttalt tro på Gud. Aryan forteller:

*"Jeg var en sinna tenåring, men jeg har alltid trodd på Gud. Jeg tror 200 prosent på Gud. Og jeg håper virkelig Gud er fornøyd med meg. Fordi jeg prøver virkelig mitt beste ved å være god mot alle og få det beste ut av livet mitt. Og jeg prøver å gjøre ham så fornøyd som mulig. Det er målet mitt. Også håper jeg at han backer meg opp, nei jeg vet han backer meg opp. Han har alltid backet meg opp. Fordi Gud er den eneste tilknytningen jeg har hatt. Og grunnen til at jeg føler denne nære tilknytningen er fordi jeg har vært så mye på egenhånd. Og han er den jeg føler har vært nærmest og vært der hele tiden. Så jeg føler meg nærmere ham enn til familien. Jeg vet han ser over meg, og når jeg gjør noe som jeg for eksempel vet er riktig, og noen spør hvorfor jeg gjorde sånn, da trenger ikke jeg å forklare meg fordi jeg har Gud som mitt vitne. Jeg trenger ikke forklare meg for en sjel. Tro det eller ikke tro det*

---

<sup>131</sup> Ammerman, 2003

*eller ta det som du vil. Gud vet hvorfor jeg gjorde det, og dét er det viktigste for meg. Jeg digger ham, holdt jeg på å si. Jeg vet jo ikke om det er en han, men jeg digger Gud i hvert fall. Jeg elsker Gud. Det gjør jeg. Jeg tror 200 prosent på Gud, men det betyr ikke nødvendigvis det samme som at jeg har tenkt å og konvertere 200 prosent til islam. Eller bli kristen for å vise at jeg tror på Gud. Det viktigste er at jeg har ham i hjertet mitt. Dét er det viktigste av alt”.*

Aryan forteller her om et inderlig og personlig forhold til Gud. Og han har en forestilling om at Gud krever av ham at han skal forsøke å realisere seg selv. I denne prosessen føler han ikke selv at han behøver å rettferdiggjøre sine personlige valg, fordi han har sitt på det rene med Gud. Denne forventningen tolker han heller ikke dithen at han er nødt til å melde seg inn i et bestemt trossamfunn for å leve opp til Guds forventning.

I det første intervjuet vi gjorde berettet Aryan om en problemfylt oppvekst hjemme hos faren og stemoren, noe som resulterte i at han rømte hjemmefra da han var 17 år gammel. Etter dette var han gjennom flere traumatiske hendelser i livet som har satt sitt preg på ham, derav det verste var et fengselsopphold, grunnet det han kategoriserer som ”dårlige valg”. Men han mener også at fengselsoppholdet på mange måter reddet ham. Han fortsetter,

*”Da jeg ble satt inn tenkte jeg, ”Hva har jeg gjort for å fortjene dette?”. Svaret gikk opp for meg etter hvert. Det var jeg selv som hadde plassert meg der. Jeg hadde ingen andre å takke for det enn meg selv. Jeg skjønte at Gud hadde gitt meg en sjanse og en hjerne og nå forventet han at jeg skulle bruke den fordi resten er opp til meg. Jeg snudde livet mitt helt på hodet. Jeg fant meg selv etter dette. Folk må finne ut av ting selv. Gå inn i seg selv. Jeg tror på mennesket fordi vi er jo helt utrolige skapninger”.*

Aryan fremhever på en måte at han har fått frihet under ansvar fra Gud. Hjernen hans er en gave fra Gud og han forestiller seg at Gud forventer av ham at han skal bruke den. Og da



spesielt til å ta ansvar for livet sitt og "finne seg selv". Aryan er også veldig opptatt av at alle mennesker skal ha friheten til å tro det de vil. Han poengterer flere ganger i løpet av intervjuene at han er alene i verden og må ta sine egne valg, og har et problematisk forhold til de i hans omgangskrets som forsøker å "omvende ham". Aryan fortsetter:

*"Jeg har lagt merke til en ting og det er at mange muslimer i min omgangskrets plutselig får det travelt med å konvertere i 27-28 årsalderen. Frem til det har de vært gangstere og playboyer, men så våkner de og insisterer på å dra med seg alle andre i konverteringsdragsuget. Hva med en gyllen middelvei, sier nå jeg. Neida, plutselig finner de ut at de har en samvittighet, en samvittighet jeg har hatt lenge. Jeg har alt mitt på det rene og fred med Gud. Vi har alle en og samme Gud. Og etter min mening, hvis du er en god muslim så snakker du ikke dritt om andre eller rakker ned på andre menneskers måte å se Gud på. Jeg er nok ingen rett-troende muslim, men jeg er mye mer tolerant enn de som hevder de er det og samtidig oppfører seg sånn".*

Her vedgår Aryan at det kan være muslimer som ikke anser ham for å være en "ekte muslim", nettopp fordi han selv definerer meningsinnholdet i sin tro. Han fortalte i det oppfølgende intervjuet at han aldri hadde lest Koranen, men han har allikevel dannet seg en forestilling om at en god muslim ikke skal dømme andre former for gudstro.

Mehda har også sine egne ideer og forestillinger om Gud og hva som utgjør en god muslim. Hun forteller:

*"Jeg tror selvfølgelig på Gud, men som alle andre i verden har jeg min helt egen tolkning av hva Gud er. Gud for meg er et annet navn for kjærlighet. Rett og slett. Og selv om vi omtaler Gud ved forskjellige navn er det i bunn og grunn snakk om det samme. De fleste religioner har jo det samme innholdet. Og i islam skal man som muslim underkaste seg Gud. Men hva betyr det egentlig? Det betyr mye forskjellig, avhengig av hvem som tolker. For meg betyr det å være en god muslim det samme som å være et godt medmenneske. Å prøve så*

*godt som mulig å ta vare på livet og alle de rundt meg. Det kan godt være en fremmed. Ser man en fremmed som trenger hjelp eller trøst skal man bry seg. Det er det Guds kjærlighet handler om fordi vi har jo bare hverandre. Jeg tror ikke Gud blir sint på meg bare fordi jeg ikke praktiserer bønn på den og den måten. Eller fordi jeg ikke drar på hajj. Jeg trenger heller ikke sulte meg selv i en hel måned for å føle empati med folk som ikke har mat her i verden. Under Ramadan melder jeg meg heller frivillig på et suppekjøkken eller liknende og gir en pengegave til en bistandsorganisasjon. Jeg tror det er mer effektivt enn å sulte hele dagen for så å fråtse i mat når kvelden kommer”.*

Mehda gir sin tro, på samme måte som Aryan, et helt eget meningsinnhold. Mehda fokuserer mye på nestekjærlighet og medmenneskelighet. Mehdas forestilling om Guds forventninger til henne baserer seg på en sterkt subjektiv tolkning, som blant annet innebærer at hun nedtoner viktigheten ved praksis. Et interessant aspekt er jo nettopp at både Aryan og Mehda legger minimal vekt på utøvelse av islamsk praksis. Samtidig har Aryan, som vi så i del 6.1, et uttalt ønske om å ”bli en bedre muslim”, noe han ser for seg kan oppnås blant annet ved å gå til fredagsbønn. Mehda hevder på sin side at hennes tid er bedre anvendt ved å hjelpe og støtte andre, både emosjonelt, fysisk og økonomisk. Det at Mehda støtter frivillige organisasjoner med penger og bidrar med sin tid økonomiske aspektet kan ses i sammenheng med betalingen av khums,<sup>132</sup> en avgift sjiamuslimer anser for å være en av islams fem søyler. Hensikten er at pengene skal komme de trengende til gode. I Iran utgjør denne skatten en femtedel av årets inntekt og innbetales til ulama, som forvalter pengene videre. Mehdas bistand går til noen hun anser som virkelig trengende, noe som er hensikten bak denne skatten. Saphinaz-Amal Naguib skriver: ”I moderne tid har det vært en økende tendens til å omgjøre zakat til en frivillig personlig gave.”<sup>133</sup> Dette ser ut til å være i tråd med Mehdas måte å bistå på.

Laleh har et litt annet forhold til det guddommelige enn Aryan og Mehda. Som vi så tidligere tror hun på skytsengler. Hun har også et nysgjerrig og åpent forhold til spørsmålet om Guds eksistens. Hun forteller:

---

<sup>132</sup> Khums betyr femtedel på arabisk, og omtales også som zakat

<sup>133</sup> Naguib, 1995, 92

*”Jeg tror ikke på Gud, men jeg tror på det overnaturlige. Gud er en trygghet for visse mennesker. Et hjelpemiddel og et håp. Mens for andre er han en unnskyldning for å begå visse handlinger. Og når man dør tror jeg man blir igjen her på jorden, faktisk. Blant sine nære. Jeg tror det finnes spøkelser, at det finnes engler og sjeler som kanskje går rundt her blant oss. Jeg tror det godt kan være noen på rommet ditt selv om du tror du er alene mens du sover (ler). Det tror jeg på. Noen spør meg hvordan jeg kan tro på det overnaturlige når jeg ikke tror på Gud, men jeg ser ikke at det ene nødvendigvis må ha noe med det andre å gjøre. Englene tror jeg er her for å beskytte oss. De er skytsengler, på en måte. Går jeg for eksempel over gaten og en bil holder på å kjøre meg ned, og det ikke skjer, da er det nok en skytsengel som passet på meg. Jeg tror på gode ånder og jeg tror på onde ånder. Jeg har opplevd litt forskjellige ting der. Min bror ble skutt en gang og det så virkelig ille ut. Den natten slo jeg opp øynene og der sto det en jente og så på meg. Hun sto der noen sekunder og så forsvant hun. Det var en skytsengel som var kommet for å gi meg trygghet. Og andre ganger har jeg våknet om natten av en følelse av at noen sitter på brystet mitt og tynger meg. Da tenker jeg at det har vært en ond ånd i rommet hos meg. Den blir borte i det jeg våkner. Det er selvfølgelig også mulig at jeg bare har spytt i vrangstrupen altså (ler). Jeg holder alle muligheter åpne”.*

Laleh påpeker altså at hun ser på menneskers tro på Gud som instrumentelt. Det tjener den hensikt å tilby håp og trygghet. Samtidig kan det argumenteres at hennes egen tro på skytsengler oppfyller noe av den samme funksjonen. Det finnes noe der ute som både beskytter henne og advarer henne. Laleh bruker på denne måten sine egne livserfaringer og sitt eget følelsesliv til å skape sine forestillinger om det overnaturlige. Forestillinger som passer inn i hennes personlige narrativ. Janet Eccles refererer til Abby F. Days doktorgradsavhandling *’Believing in belonging in contemporary Britain: a case study from Yorkshire’* fra 2006 for å vise til at flere av Abbys informanter, som hun selv kategoriserte som ateister, allikevel trodde på spøkelser.<sup>134</sup> Dette fenomenet kaller hun for ’et aspekt ved

---

<sup>134</sup> Janet Eccles, *Women making meaning through subjectivised belief*, I *Religion and the individual*, redigert av Abby Day, Aldershot: Ashgate, 2008, 22

'the secular supernatural'.<sup>135</sup> Jeg vil ikke kategorisere Laleh som ateist, til det vil jeg hevde hun har et altfor åpent forhold til religion og religiøsitet. Og til tross for at hun kaller seg selv "foreløpig ateist" sier hun jo her at hun vil lære mer om religion, og da spesielt islam fordi det er til islam hun føler et bånd og en tilknytning. Laleh forteller videre:

*"Når jeg har lest mer om religion, og det blir nok mest om islam, kommer jeg til å plukke ut det jeg synes er bra. Det som passer overens med de verdiene jeg har. For det står jo mye rart i både Bibelen og i Koranen, det er det jo ingen tvil om. Men det er jo ikke sikkert jeg kan kalle meg selv religiøs sånn uten videre fordi for å kunne kalle seg det skal man i utgangspunktet holde med religionen i tykt og tynt. Da passer det ikke å være selektiv sånn som jeg ville ha vært".*

Laleh har en ide om at hun ikke vil kunne kalles religiøs fordi hun ikke er villig til å ta til seg alle aspekter og komponenter til en religion. Men Lalehs holdning til religion kan ses i sammenheng med både Danièle Hervieu-Légers uttrykk 'bricolage' og Robert Wuthnows begrep 'patchwork religion'. Begge begrepene konnoterer en slags "plukk-og-miks" holdning til religiøse elementer. Peter Berger skriver: "[...] in Europe [...] there are large numbers of people who pick and choose from the religious traditions available on the market."<sup>136</sup> Om dette fenomenet sier han videre: "Danièle Hervieu-Léger [...] uses the term *"bricolage"* – loosely translatable as "tinkering", as when a child assembles and re-assembles the pieces of a Lego game".<sup>137</sup> Laleh har helt tydelig planer om å skape sin egen religions-bricolage.

---

<sup>135</sup> Eccles, 2008, 22

<sup>136</sup> Peter Berger, Religious America, secular Europe? I Religious America, secular Europe? A theme and variations, redigert av Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas, Farnham: Ashgate, 2008, 14

<sup>137</sup> Berger, 2008, 14, Bergers egen utheving

## 9 Avslutning

Sosialantropologen Christine M. Jacobsen skriver; "Det er [...] problematisk å kategorisere personer som "muslimer" på bakgrunn av at de har islam som sin "hjemlandsbakgrunn". At de er kategorisert og klassifisert som muslimer av administrative eller religiøse autoriteter i sine hjemland, sier ikke noe om plassen islam har i deres liv, eller om i hvilken grad de oppfatter seg som muslimer. Å ha opprinnelse i et muslimsk land er heller ikke ensbetydende med at man er troende og/eller praktiserende muslim".<sup>138</sup> Informantene i denne oppgaven illustrerer Jacobsens poeng. Og det er viktig å ta utfordringen Jacobsen påpeker på alvor. Flere av informantene forteller at de opplever å bli satt i bås som utlending eller muslim av majoritetsbefolkningen, allerede ved første øyekast. I situasjoner der det kommer frem at de stammer fra Iran er det "spikeren i kista", for å bruke Javads formulering. Lily forteller på sin side at hun har sluttet å la seg overraske over å få spørsmål som; "Er det akkurat som i filmen 'Ikke uten min datter' i Iran enda?".<sup>139</sup>

Fordommer til tross, alle oppgavens informanter utviser stor vilje til å forhandle og inngå kompromisser i forhold til identitetsspørsmål, tradisjoner og ritualer, både med majoritetssamfunnet og med andre muslimer. Diskusjon og dialog blir da også vektlagt av flere informanter. Som Stuart Hall observerer; "Cultural identities are emerging that are 'in transition', drawing on different traditions and harmonizing old and new without assimilation or total loss of the past".<sup>140</sup> Det som kjennetegner informantene som helhet er at deres identitet synes preget av hvilke aspekter ved deres foreldres iranske bakgrunn som betyr noe for dem, og det eksisterer en sterk vilje til å ivareta praksis og ritualer, språk og tradisjoner. Dette kombineres med elementer fra den norske kulturen som de alle har vokst opp i. Steven Vertovec har fanget dette fenomenet godt; "Aesthetic styles, identifications and affinities, dispositions and behaviours, musical genres, linguistic patterns, moralities, religious practices and other cultural phenomena are more globalized, cosmopolitan and creolized or "hybrid" than ever before. This is especially the case among youth of transnational communities, whose initial socialization has taken place within the cross-

---

<sup>138</sup> Christine M. Jacobsen, *Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge*, Oslo: Unipax forlag, 2002, 13

<sup>139</sup> 'Ikke uten min datter' er en amerikansk filmatisering av en selvbiografi ved samme navn, av Betty Mahmoody. Den har blant annet blitt kritisert for å forsøke å demonisere Iran og iranere.

<sup>140</sup> Sitert i Robin Cohen, *Global diasporas. An introduction*, 1997, 131

currents of more than one cultural field, and whose ongoing forms of cultural expression and identity are often self-consciously selected, syncretized and elaborated from more than one cultural heritage”.<sup>141</sup>

Informantene er opptatte av at de selv skal kunne velge hvilke tradisjoner og ritualer de vil opprettholde og videreføre. I tillegg vil de i de fleste tilfeller selv tillegge tradisjonene og ritualene mening. For Mehda gir bønn mening, men da i en form som gir rom for personlig utfoldelse og tilpasset hennes daglige rytme. Javad vil videreføre den rituelle omskjæringen, og han gir dette valget mening ved å se på det som en iransk skikk. Alle informantene vil delta ved minnestunder og spesielle markeringer i moskeen. Otterbeck fant noe av det samme i sitt utvalg. Han skriver; “Generellt ägnar de unga vuxna mer uppmärksamhet åt ritualer som sammanhänger med händelser och mindre uppmärksamhet åt dem som kräver att vardagen inrättas efter dem. Det är med andra ord lättare att fira en helgdag eller delta i en begravning på korrekt sätt än att inrätta en vardag som innehåller regelbundna bönestunder och klädregler som gör en annorlunda”.<sup>142</sup>

Et annet generelt trekk ser ut til å være at det med alder følger en økende nysgjerrighet hva angår foreldrenes bakgrunn og et sterkere ønske om å lære seg og ta til seg elementer fra en iransk kulturarv. For mange virker det utenkelig å ikke kunne videreføre deler av denne iranske kulturarven til sine barn og kan være en sterk medvirkende faktor til å ville tilegne seg kunnskap om foreldrenes bakgrunn.

Et siste fellestrekk vil jeg knytte til Omids utsagn; “Jeg er anti-religion, ikke anti-religiøs”. Alle informantene hadde nemlig mye å utsette på religion som institusjon i seg selv, og spesielt negativt mente de det var når religion brukes til å forsvare overgrep mot andre deler av menneskeheten. Religiøsitet, derimot, beskrev de som en følelse. Og denne følelsen står for dem som noe positivt. Noe av det som ble nevnt var trøst, kjærlighet, indre ro, ivaretagelse av fellesskap og håp. Religiøse symboler utviste de også stor respekt for, enten det var i form av ritualer, smykker eller kirken og moskeen som bygg.

Helt til slutt vil jeg ta for meg en sak som er oppe til debatt igjen her hjemme i disse dager: nemlig omskjæringsritualet. Innflytelsesrike norske aktører, slik som leger og

---

<sup>141</sup> Sitert i Robin Cohen, 1997, 128

<sup>142</sup> Otterbeck, 2010, 80

politikere, taler for å forby ritualet i Norge. Argumentasjonen går i stor del ut på at det ikke er medisinsk eller etisk forsvarlig å utføre et slikt inngrep på friske guttebarn. Et politisk innspill fra barneombudet Reidar Hjermann, som fremstilles som et forsøk på å inngå et kompromiss, foreslår å la omskjæring være opp til hver enkelt gutt etter fylte 15 år.<sup>143</sup> Ett aspekt ved denne saken er mangelen på aktørenes innsikt og kompetanse i forhold til religiøs praksis, og dermed også i hvorfor dette ritualet er viktig for de som praktiserer det.

Et annet aspekt er fraværet av jødiske og muslimske stemmer som ikke enten er tilknyttet et bestemt trossamfunn eller fungerer som talsperson for et. Hva med muslimene Bijan omtaler som "alle oss midt i mellom"? Hvordan forholder de seg til et eventuelt forbud mot omskjæring? Omskjæringsdebatten demonstrerer helt tydelig en mangel på empirisk kunnskap, ikke bare innenfor politikken, men også innenfor academia, på viktige områder. Hvordan kan det skaffes til veie en dypere innsikt i hvordan menesker, slik som utvalget i denne oppgaven, forholder seg til kulturelle og religiøse forestillinger og praksis?

En dypere forståelse kan oppnås ved videre forskning, og da først og fremst ved undersøkelser som omhandler flere grupper muslimers hverdagsreligiøsitet. Denne forståelsen blir til ved å lytte til hva informantene sier, og forsøke å fange hva som fremstår som viktig for dem og *deres* liv.

---

<sup>143</sup> Espen Egil Hansen. (Redaktør digital). "Vil ha aldersgrense for omskjæring av gutter", publisert 31.08.11 ©NTB. URL: <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10081867>. Lest 11.12.11







# Litteraturliste

Alghasi, Sharam. *Iranians in Norway: media consumption and identity making*. Oslo: Universitetet i Oslo. Ph.d, 2009

Ammerman, Nancy T. Religious identities and religious institutions. I *Handbook of the sociology of religion*. Red Michele Dillon. Cambridge: Cambridge university press, 2003. 207-224

Bandehy, Lily. *Jeg kommer fra Iran*. Oslo: Kulturbro forlag as, 2003

Batmanglij, Najmieh. *Happy Nowruz. Cooking with children to celebrate the Persian new year*. Washington DC: Mage publishers, 2008

Bauman, Zygmunt. From pilgrim to tourist – or a short history of identity. I *Questions of cultural identity*. Red. Stuart Hall og Paul Du Gay. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2003

\_\_\_\_\_. *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget as, 2006

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York, Oxford: Oxford university press, 1997

Bell, David M. Development of the religious self: A theoretical foundation for measuring religious identity. I *Religion and the individual*. Red. Abby Day. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2008

Berg, Berit og Kirsten Lauritsen. *Eksil og livsløp*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009

Berg, Einar. *Koranen*. Tilrettelagt i oversettelse av Einar berg. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2000

Berger, Peter. Religious America, secular Europe?. I *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Red. Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas. Farnham: Ashgate, 2008

Bowie, Fiona. *The anthropology of religion. An introduction*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell publishing, 2006

Cohen, Robin. *Global diasporas. An introduction*. London: UCL press, 1997

Collins-Mayo, Sylvia. Young peoples's spirituality and the meaning of prayer. I *Religion and the individual*. Red. Abby Day. Aldershot: Ashgate, 2008

Davie, Grace (a). *The sociology of religion*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage publications, 2007

\_\_\_\_\_. (b) *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman og Todd, 2007

Davis, Helen. *Understanding Stuart Hall*. London, California: Sage publications, 2004

Douglas, Mary. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London and New York: Routledge, 1991

Eccles, Janet. Women making meaning through subjectivised belief. I *Religion and the individual*. Red. Abby Day. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2008

Edwards, John. *Language and identity. An introduction*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge university press, 2009

Eriksen, Robert. *Da Gud kom på banen. Fotball, religion og identitet*. Oslo: Universitetet i Oslo. Masteroppgave, 2002

Fokas, Effie. Variation one: Contrasting histories. I *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Red. Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas. Farnham, Burlington: Ashgate, 2008

Furseth, Inger og Pål Repstad. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003

Giddens, Anthony. *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity press, 1991

Guðmundsdóttir, Sigrún. Narrativ forskning på pedagogisk praksis, i *Sentrale aspekter ved kvalitativ forskning*. Red. Torill Moen og Ragnheiður Karlsdóttir, 2011

Hall, Stuart. The question of cultural identity. I *Modernity and its futures*. Red. Stuart Hall, David Held og Tony McGrew. Cambridge: Polity press in association with the open university, 1992

Hastrup, Kirsten. Writing ethnography: state of the art. I *Anthropology & autobiography*. Red. Judith Okely og Helen Callaway. London, New York: Routledge, 1992

Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax forlag, 2002

Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal norsk forlag, 2009

Majd, Hooman. *The ayatollah begs to differ. The paradox of modern Iran*. London, New York: Penguin books, 2008

McLoughlin, Séan. Migration, diaspora and transnationalism. Transformations of religion and culture in a globalising age. I *The routledge companion to the study of religion*. Red. John. R. Hinnells, 2008

Miller, Jody og Barry Glassner. "The "inside" and "outside". Finding realities in interviews". I *Qualitative research. Theory, method and practice*. Red. David Silverman. Los Angeles, London: Sage, 2004

Moen, Torill og Ragnheiður Karlsdóttir. *Sentrale aspekter ved kvalitativ forskning*. Med bidrag fra Sigrún Guðmundsdóttir. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011

Mottahedeh, Roy. *The mantle of the Prophet. Religion and politics in Iran*. Glasgow: Oneworld publications, 2009

- Naguib, Saphinaz-Amal. Religion og etikk i islamsk lys. I *Mange religioner – én etikk?* Red. Lars Østnor. Oslo: Universitetsforlaget, 1995
- Neusner, Jacob og Bruce Chilton. *The golden rule. The ethics of reciprocity in world religions*. London, New York: Continuum, 2008
- Otterbeck, Jonas. Samtidsislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn. Illustrert av Peter Hallin. Stockholm: Carlssons bokförlag, 2010
- Silverman, David. *Interpreting qualitative data. Methods for analysing talk, text and interaction*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications, 2001
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, freedom, and democracy in Islam: essential writings of Abdolkarim Soroush*. Red. og oversatt av Mahmoud og Ahmad Sadri. Oxford, New York: Oxford university press, 2002
- Varma, Pavan K. *Becoming Indian. The unfinished revolution of culture and identity*. London, New Delhi: Penguin books, 2010
- Vasenkari, Maria. "A dialogical notion of field research". I Arv. Scandinavian yearbook of folklore 55. Ss.51-72. Almqvist og Wiksell International, 1999
- Vogt, Kari. *Kommet for å bli*. Oslo: J. W. Cappelens forlag as, 1995
- Vogt, Kari. *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm as, 2008.
- Wattles, Jeffrey. *The golden rule*. New York, Oxford: Oxford university press, 1996
- Young, Hugh. Circumcision as a memplex. I *Bodily integrity and the politics of circumcision: culture, controversy, and change*. Red. George C. Denniston, Pia Grassivaro Gallo, Frederick M. Hodges, Marilyn Fayre Milos og Franco Viviani. New York: Springer, 2006
- Zulfaqari, Mehda Ghalegolabi. Iran air, tur/retur. I *Utilslørt. Muslimske Råtekster*. Red. Nazneen Khan-Østrem og Mahmona Khan. Oslo: Aschehoug, 2011

Østnor, Lars. Mange religioner – underveis mot én etikk? Oppsummering og utblikk. I *Mange religioner - én etikk?*. Red. Lars Østnor. Oslo: Universitetsforlaget, 1995

## Elektroniske kilder

Hansen, Espen Egil. (Redaktør digital). "*Vil ha aldersgrense for omskjæring av gutter*".

Publisert 31.08.11 ©NTB. URL:

<http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10081867>. Lest 11.12.11

Khazaleh, Lorenz. "*Norsk-iranernes avslørende medievaner*". Publisert 18.08.2006. URL:

<http://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/nyheter/2006/algashi.html>, lest 25.05.11

Ramstad, Mette. Islam i Norge med internasjonale kontakter. Høyskolen i Østfold, 2010. URL:

<http://www.fag.hiof.no/~mr/IslamiNorgeVogtNett.htm#Norge:islamskeorganisasjonershia>, lest 10.05.2010, 16.11.2011

Statistisk sentralbyrå, Fakta om 18 innvandrergrepper i Norge. Rapport ved Kristin

Henriksen. Oslo, Kongsvinger, 2007. URL:

[http://www.ssb.no/emner/02/rapp\\_200729/rapp\\_200729.pdf](http://www.ssb.no/emner/02/rapp_200729/rapp_200729.pdf), lest 15.04.2010

\_\_\_\_\_. Nasjonale oversikter: innvandring og innvandrere. Temaansvarlig Anette Walstad

Enes, 2011. URL: <http://www.ssb.no/innvandring/>, lest 18.11.2011

\_\_\_\_\_. Levekår og kjønnsforskjeller blant innvandrere fra ti land. Rapport ved Kristin

Henriksen. Oslo, Kongsvinger, 2010. URL:

[http://www.ssb.no/00/02/rapp\\_201006/rapp\\_201006.pdf](http://www.ssb.no/00/02/rapp_201006/rapp_201006.pdf), lest 05.08.2011

\_\_\_\_\_. Religion. Kristian Rose Tronstad. I Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006.

Red. Svein Blom og Kristin Henriksen. Oslo, Kongsvinger, 2008. 65-70. URL:

[http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp\\_200805/rapp\\_200805.pdf](http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp_200805/rapp_200805.pdf), lest 07.05.2010

